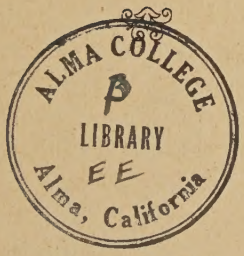
ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

REDACTADA POR PADRES DE LA COMPAÑIA DE JESUS

AÑO 8 — 1929 — TOMO 8



CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA

REDACCIÓN: ALBERTO AGUILERA, 25. — APARTADO 8.066
ADMINISTRACIÓN: POZAS, 12
MADRID

15797

v. 8
1929

RESERVADOS LOS DERECHOS DE PROPIEDAD LITERARIA

Imprenta de ESTANISLAO MAESTRE, Pozas, 12. Teléfono 13713. — MADRID

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

AÑO 8. — N.º 29 ENERO 1929 T. 8. — FASC. 1

FRAY LUIS DE LEÓN Y FRANCISCO DE RIBERA EN EL COMENTARIO DE ABDÍAS

Hojeando hace años la docta explanación sobre Abdías, del Maestro Fray Luis de León, despertó mi atención desde luego el matiz marcadamente polémico que en ella resaltaba, como quiera que el sabio expositor se detenía en combatir con gran denuedo a un adversario, cuyo nombre nunca revela y contra quien esgrime con el mayor brío las armas de su potente ingenio. Continuando entonces en la lectura de antiguos comentarios sobre el mismo profeta no tardé en tropezar con el antagonista, a quien miraba Fray Luis, y que no era otro que su contemporáneo, y gloria como él de las aulas salmantinas, el célebre intérprete jesuíta Francisco de Ribera.

Con ocasión del centenario del insigne agustino, no nos pareció inoportuno esclarecer, con la mayor objetividad, punto tan poco estudiado de las obras y del espíritu del inmortal Maestro; tanto más, que no redactó éste la controversia queriendo que permaneciera oculta, antes la lanzó al público para que todo el mundo se enterase de ella, y columbrando muy bien el interés que en muchos, especialmente en los discípulos de los contendientes, había de despertar.

I

Bien que por la extensión de sus escritos sea Abdías, entre los profetas inspirados, el menor de los menores y su libro el más breve de todo el Antiguo Testamento, no deja, sin embargo, de ofrecer suficiente campo de exploración al exégeta diligente, y sabemos que Fray Luis gastó cuatro meses, por lo menos, al explanarle en la cátedra.

Así lo asevera, sacándolo, al parecer, de los libros de visita de la Universidad, el profesor D. Leopoldo Juan García en su erudito y documentado trabajo *Los Estudios Bíblicos en el siglo de oro de la Universidad Salmantina* (Salamanca, 1921, pp. 29 y 80.)

En un códice que hoy se guarda en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (1) y que contiene esas explicaciones sobre Abdías, recogidas en clase por un discípulo, se consigna que la lección que finaliza el comentario se tuvo el 7 de febrero de 1582. Por lo tanto, el célebre catedrático de prima dictó sus lecciones en la primera mitad del curso de 1581 a 1582; si bien no las estampó hasta siete años más tarde, en el de 1589, después de retocarlas cuidadosamente y de ampliarlas con largas disquisiciones, como he podido comprobarlo confrontando el impreso con el manuscrito mencionado.

Es muy de notar, por lo que al presente artículo interesa, que dos años antes que el libro sobre Abdías de Fray Luis, vió la luz pública en Salamanca la primera obra escriturística del P. Francisco de Ribera, lector, a la sazón, de Sagrada Escritura en el Colegio salmantino de la Compañía de Jesús. Esa clásica obra, dedicada al Patriarca Arzobispo de Valencia, hoy Beato, Juan de Ribera, reproducía asimismo las lecturas de cátedra de su erudito autor sobre los doce Profetas Menores y abarcaba, de consiguiente, la explanación sobre Abdías; explanación que, recién impresa, hubo de tener muy a la vista el vate agustino al editar la suya propia el año 1589.

¿Cómo y con qué fin la tuvo presente? Esto es lo que vamos brevemente a indicar, si advertimos primero que el punto capital con el que se muestra más encariñado y persuadido Fray Luis, y que forma la trama toda de su comentario, radica en determinar el argumento de la profecía de Abdías y el sistema exegético que para su interpretación se ha de preferir. Que la profecía se dirige contra los idumeos y que en ella se pronostica así el castigo y ruina de Edón como el

---

(1) Signatura del manuscrito: $\frac{11\text{-}1\text{-}3}{103}$

Es un tomo en 8.º, encuadernado en pergamino, sin título general que abarque todos los tratados que comprende; en el lomo solamente dice: «*Legionensis opera.*»

Al folio 196 r: «*Incipit abdias propheta explicandus a sapientissimo magistro Leone anno a nativitate domini 1582.*»

El comentario de Abdías termina en el folio 265 v, y después del *Amen*, añade: *Februarii 7-1582.* Al comienzo no hay indicación del día.

triunfo definitivo de Israel, de eso nadie dudaba. La cuestión era solamente si las voces Edón e Israel se habían de entender en sentido propio, designando, por lo tanto, respectivamente a los descendientes de Esaú y de Jacob, o en sentido figurado, para denotar a los enemigos de Dios y a la Iglesia. Ribera explanaba todo el vaticinio en sentido literal, de Edón propio y, sobre esto, algunos pasajes, en sentido espiritual, de la Iglesia: en tanto que Luis de León negaba acérrimamente que la profecía íntegra se pudiese a la letra exponer de los edomitas propios, contendiendo que el final del vaticinio (Abd., 17-21) versaba, en modo único y exclusivo, sobre los idumeos metafórios o enemigos de Dios y sobre la Sión espiritual o reino de Cristo, y que toda la parte precedente (Abd., 1-16) incluía a la par al Edón propio y al figurado: a éste con preferencia.

En orden a vindicar este su sistema de interpretación, no contento con lo expuesto en la cátedra, añadió Fray Luis cuantiosos retoques, digresiones y disputas para la redacción posterior e impresa, a la cual, como la justicia exige, nos debemos atener. Daremos, pues, las citas de *In Abdiam Prophetam explanatio* por la edición más hallable y cómoda, o sea, la contenida en el tomo tercero de *Mag. Luysii Legionensis Opera*, Salamanca, 1892, y que es reproducción puntual de la que hizo en vida su autor en 1589.

Gastadas unas páginas (pp. 6-10) en conmemorar las conjeturas más o menos endebles sobre la personalidad de Abdías, inicia el comentario Fray Luis con una luenga introducción, a guisa de prólogo galeato, en la que defiende y corrobora el plan de exégesis por él preferido (pp. 10-36). Deslinda desde un principio los dos campos opuestos, en cada uno de los cuales especifica diferentes matices y opiniones (pp. 10-12). Entre los que sólo admiten en sentido literal a Edón propio, señala dos corrientes diversas: una, la que explica el núcleo central de la visión de Abdías (vv. 10-16) con la campaña de siros e idumeos contra Judá en tiempo del rey Acab (4 Reg. 16, 5; 2 Par. 28, 17), y otra, que le declara con la invasión y asolamiento de Jerusalén por los caldeos.

Brevemente rebate la primera (pp. 12-14), excogitada por un intérprete (1), cuyo nombre calla y que he encontrado ser el granadino

(1) Paulus de Palatio, *In XII prophetas minores Commentaria*, Villaverde de Portugal, 1581. Compárese el principio sobre Abdías con Fray Luis, l. c.

profesor de Coimbra Pablo de Palacios. En cambio, se dilata en rechazar con gran copia la segunda, la que patrocinaba el P. Francisco de Ribera, a quien desde este punto atacará reiteradas veces sin nunca mentarle. Y que efectivamente contra él asesta sus impugnaciones, cumple que lo ilustremos con algunos ejemplos.

Escribe Fray Luis: «Este testimonio *(Y no quedarán reliquias* o sobrevivientes *de la casa de Esaú*, Abd., 18) algunos, viéndose oprimidos por él, intentan eludirle con artera interpretación. Pues afirman que se dice no quedar reliquias algunas, no porque hayan desaparecido todos en absoluto, sino por haber quedado pocos e inermes; y que tal es la costumbre de la Escritura siempre que emplea ese modo de decir, significar, no extinción total, sino exigua minoría.» Puntualmente la explanación que propone y confirma Ribera en su comento a Abdías (1), nn. 86-88.

Prosigue Fray Luis: «Cosa que con más diligencia hemos de examinar, porque no quede guarida a ese error en esa falsa interpretación. Pues es falso que semejante modo de decir no designe en la Escritura una extinción de todo punto completa, como lo haré patente exhibiendo todos los pasajes bíblicos que emplean esa frase.» Y, en efecto, los recorre uno a uno (pp. 18-20). A continuación descubre cómo, a pesar de la forma plural que de ordinario adopta, se refiere, no obstante, a un adversario determinado y singular; pues escribe así: «Además, lo que ese nuevo intérprete no niega.....» (p. 20). Referíase, pues, por más señas, a un comentarista reciente; como lo era entonces Ribera, que había salido al público dos años antes con la primera producción de su ingenio.

Volviendo Fray Luis a su acostumbrada forma plural, asevera poco después: «El testimonio que ésos citan de la Escritura, pensando que favorece a su sentencia, ciertamente la destruye» (p. 20). Alude a 4 Reg. 10, 11: texto que Ribera (2) desarrolla en su favor, pero que León expone con perspicacia en otro sentido para concluir que «los que abusan de este testimonio, si con él quieren conseguir algo, deben mostrar que quedó en Jezrael algún pariente de Acab, al que Jehú

---

(1) El incluído en Franciscus Ribera, S. J., *In librum duodecim Prophetarum Commentarii*, Salamanca, 1587.

(2) L. c., o sea, *In Abd.*, n. 87.

no pasase a cuchillo; o si esto no pueden mostrar, como ciertamente no pueden, den cabida a la verdad y confiesen paladinamente que apoyaron una ficción con impotente defensa» (p. 21). Y agrega sin interrupción: «Pero aquello más fuerte que añaden en seguida: porque escriben así: — quieran o no quieran, tienen que admitir nuestra interterpretación los que entienden por idumeos a los infieles y a los enemigos de la Iglesia. Pues dígannos e indiquen el tiempo en que los infieles fueron tan destruídos, que no quedase uno siquiera —» (pp. 21-22). Aquí no hay lugar a duda, por ser estas últimas palabras, textuales del adversario (1), a las que Fray Luis responde: «¡Salida ridícula! Como si los que siguen e introducen el género figurado dijeran que ese vaticinio ha llegado ya al término y no afirmen más bien que se verifica hasta el fin del mundo» (p. 22).

Juzgando ya con esta pujante y preliminar acometida victoriosamente desembarazado de enemigos el campo, pasa el Maestro salmantino a explayarse en la descripción y afianzamiento de su propio sistema, tejiendo una magnífica disertación, henchida de saber, de lucidez y nervio (pp. 22-35), a cuyo final, volviendo a esgrimir la espada contra el adversario, escribe: «Pero qué importa que me lo parezca a mí (verdadera mi sentencia), pues que hay otros a quienes parece falsa. Y así uno ahora con gran confianza lo ha publicado en letras de molde.» *Itaque quidam modo magna sui fiducia litteris prodidit* (p. 35). Ese quídam que ahora aparecía, tan pagado de sí, no era otro que el «*nuevo* intérprete» de antes, cuyas objeciones reproduce en otro orden Fray Luis (2), agregando a cada una su rápida y vigorosa refutación y con-

---

(1) Texto de Fray Luis de León: «At illud validius statim quod addunt, sic enim scribunt, velint nolint oportet admittant hanc interpretationem nostram, qui Idumaeos infideles et Ecclesiae hostes interpretantur. Dicant enim nobis, et tempus indicent quando infideles ita deleti sunt, ut ne unus quidem reliquus fuerit» (pp. 21-22).

Texto del P. Ribera: «Hanc nostram interpretationem, velint nolint, admittent qui Idumaeos infideles et Ecclesiae hostes interpretantur. Dicant enim nobis et tempus indicent, quo infideles ita deleti sunt, ut ne unus quidem reliquus fuerit» *(In Abd.*, número 88).

(2) Texto de Fray Luis: «Quia, inquit, de iis agit Idumaeis Abdias, contra quos Esaias, Ieremias, Ezechiel, Ioel, Amos et Malachias vates scripserunt, quos constat in Edomitas, qui proprie tales sunt, scripsisse..... At hoc est, inquit, in sensu historico ab historia recedere..... Sed iura sensuum sacrae Scripturae haec ratio violat et fines confundit..... At si haec ratio vatum scripta exponendi admittatur, Idumaeorum, exem-

cluyendo, como desesperanzado de convencer a su contrario, con esta cláusula final: «Nosotros desarrollemos nuestro tema y dejemos que amen lo suyo ellos» (p. 36).

Desde este momento se interna decidido en la explanación, versículo por versículo, del profeta, sin desatender ninguna de cuantas ocasiones le salen al paso (1) para hacer resaltar lo justificado de su sistema exegético y su convicción arraigada de ser, ante todo, metafóricos los Idumeos de Abdías. En llegando al v. 17 vuelve con más calor a reanudar la polémica (pp. 134-137).

Opina — dice — San Jerónimo y con él sus seguidores que este vaticinio (Abd., 17-18) se cumplió, ya con la vuelta de los judíos desde el cautiverio babilónico, ya con las hazañas de los Macabeos y príncipes de su estirpe (p. 134). «Los que tal opinión sustentan — continúa — se podrían en algún modo sobrellevar si imitando la modestia con que la consignó Jerónimo en sus escritos, ellos también la hubiesen publicado con timidez y vacilación y desconfiando de su propio sentir; mas ahora, inducidos, como se ve, por la afición y amor de sus cosas, aseveran una falsedad con tal confianza, que no se puede tolerar» (p. 135).

Cuán intolerables, en efecto, los conceptuaba, lo patentizan bien estas frases que añade: «Porque, primeramente, aunque a veces echo de menos en esta materia el juicio de ésos, con todo no tanto me ofendo de que sean inconsiderados — pues lo puede ser uno a su costa como guste — cuanto me indigno de que quieran, si no contrariar,

---

pli gratia, vocabulo vel Persas significatos dicemus vel Iudaeos vel pro nostro arbitratu quidvis aliud.....» (pp. 35 y 36).

Texto de Ribera: «Nam si Isaias, c. 21 et 24 et Ieremias, c. 49 et Ezechiel, c. 34 et Ioel, c. 3 et Hamos, c. 1 et Malachias, c. 1 cum adversus Edom prophetant, adversus posteritatem Esau fratris Iacob et adversus certam gentem sine dubio prophetant, cur in Habdia Edom et Idumaeam aliter interpretemur? Nam si semel in sensu historico ab historia recedamus et Idumaeos esse dicamus Iudaeos, aut persecutores Ecclesiae, aut infideles, eadem licentia (ut adversus Iudaeos disputabat Hieronymus), possumus asserere sub Idumaeorum vocabulo vel Persas, vel Aelamitas, vel Francos, vel Alemannos, aut etiam Agarenos et Turcas, aut quasvis alias gentes significari.....Non sunt permiscendi sensus, ne tota Scriptura inexplicabilibus difficultatibus involvatur, sed seorsum quid historiae, quid allegoriae, aut morum ratio postulat, explicandum» *(In Abd*, nn. 6-7).

(1) Cf. pp. 42, 44, 56, 66, etc.

favorecer poco ciertamente la causa de Cristo: hasta el punto de que las predicciones que nuestros enemigos confiesan pertenecer a los tiempos del Mesías, ellos las refieren a otra cosa y las desvían de Cristo.» Y acentuando todavía más su indignación, llega a decir: «Así que poco me falta para que exclame: ¡Oh indigna perversidad! Porque perversidad es verdaderamente indignísima que hombres criados en el gremio de la Iglesia, cuyo principal empeño debería ser penetrar por dondequiera que se franquee el paso a los misterios de las sagradas letras, y coger de allí y sacar a luz a Cristo; no solamente no quieran ellos penetrar por donde se ofrece la entrada, sino cuanto está de su parte la obstruyan y bloqueen» (p. 135).

Guarneciéndose luego con autoridades judías y cristianas, escribe: «Y a la verdad, esto es lo que Salomón, lo que David Kimji, comentadores hebreos, lo que Jonatás el Parafraste, lo que el mismo hebreo doctor, a quien consultaba y a quien en este mismo lugar alaba Jerónimo, afirman constantísimamente que de no interpretarlo de Cristo, no se puede rectamente interpretar. Pero dejemos a un lado a los enemigos: los nuestros, ¿qué enseñan? Ya sea aquellos que vivieron en los días heroicos de la Iglesia, ya los que florecieron por sus escritos en nuestra edad o en la de nuestros abuelos, un Lyrano, un Vatablo, un Montano, ¿no reconocen todos que Cristo se contiene propiamente en estas escrituras? — Pero se nos objeta Jerónimo. — Mas a uno solo, a Jerónimo, oponemos en contra Agustín, Teodoreto, el Abad Ruperto, Dionisio, innumerables otros; de modo que rodeado de tantas lumbreras no nos obsta mucho Jerónimo» (p. 135). Y estas razones de autoridad las refuerza en seguida con argumentos intrínsecos (pp. 136-137).

Mas donde la controvesia culmina y parece, a trozos, escrita con la punta de la espada, es al entrar en la exposición del v. 19. Comienza, pues, así: «Esto, algunos que odian a los rabinos y a su género humilde de interpretar, tan rastreramente lo interpretan, que sobrepujan en este pasaje todos los rabinismos; ciertamente de tal arte se conducen, que más que ellos pueden los rabinos parecer sublimes y conocedores de grandes misterios» (p. 144).

Pues confesando éstos, como confiesan, que las promesas aquí contenidas, dada su magnitud, exceden a cuanto ejecutaron los Asmoneos, y que, por lo tanto, en sólo el Mesías se han de verificar, esos, al contrario, en los Asmoneos se fijan, en sus hechos insisten y allí encuentran el cumplimiento de estas predicciones (p. 144). «Así, pues,

registran por todos los cabos las historias de ambos Josefos y los libros que se titulan de los Macabeos. Cuanto alguna vez los Macabeos, dentro y fuera, realizaron con éxito — castillos incendiados, plazas conquistadas, despojos arrebatados, excursiones todas y casi las escaramuzas — minuciosísimamente lo recogen, cuentan casi los pasos de la campiña que aquéllos agregaron al dominio de los judíos, y forman una suma de todo, igual, como ellos piensan, a las promesas de este vaticinio; es decir, que se arrastran por el polvo y, según que Jerónimo dejó escrito, como culebras comen tierra» (p. 145).

Quien haya observado la minuciosidad y diligencia asombrosa con que Ribera escudriña y aduce aquí (*In Abd.*, nn. 89-100) los testimonios de ambos Josefos — el genuino Flavio Josefo y el seudónimo Josefo Ben Gorión — y, más aún, los de entrambos libros de los Macabeos, no dudará a quién retrata y contra quién asesta sus dardos el Maestro agustino, ni mucho menos podrá dudar contemplándole en seguida rebatir, una a una, las razones y réplicas de su rival.

Porque, no satisfecho aún Fray Luis, escribe en ademán de quien se apresta a un nuevo y definitivo combate: «Aunque de esto hayamos ya dicho algo, con todo, para que más conste que ellos yerran, ¡eal, trabemos lucha ahora más de cerca con ellos.» *Quo magis constet errare illos, age nunc pedem propius conferamus cum ipsis* (p. 145).

¿Cómo condensar en breve esta enérgica y vibrante disputa que se dilata por siete páginas (pp. 145-151), entretejida, como está, toda ella de perennes alusiones y datos históricos? Descolorido e infiel resultaría el resumen. Por lo demás, el Maestro, a medida que avanza, va dejando caer locuciones incisivas, como aquélla: «Cosas que, para defender sus sueños, confunden ésos muy inconsideradamente» (p. 146); o aquella otra con que corona una larga cita de San Jerónimo: «Aunque el Santo profiera estas invectivas propiamente contra los judíos, sin embargo, lo mismo valen contra ésos, que son, a la verdad, en esta materia peores y más rastreros que los judíos» (p. 149). Y ya al cerrar la discusión: «Me avergüenzo — añade — de la ceguedad de ésos, que una cosa en los sagrados vates clarísima, a saber, qué es el reino de Dios, no entienden. Porque, ciertamente, aun esta sola voz pudiera, de no amar ellos con demasía sus cosas, ponerles en el camino de la recta interpretación. Pues nadie, como tenga un poco de juicio, duda que el reino predicho por Daniel no sea el mismo de que habla aquí Abdías» (p. 151).

El grave y reposado exégeta Gaspar Sánchez, amante, como el que más, de Fray Luis, a quien colma de elogios *(Comm. in Abd.*, n. 7), refiriéndose, no obstante, al modo con que éste impugna aquí el parecer de Ribera, osa decir: «Por tanto, esta sentencia que otros *(Fray Luis de León)* traspasan con estilo más que agudo y con aparato de tragedia fustigan, no se ve por qué se haya de juzgar improbable» (ibid., n. 56 et cf. nn. 52-53).

A las anteriores acometidas, que miraban más bien a la índole general de la interpretación de Abdías, hay que añadir otra, no menos viva y ardorosa, sobre un punto particular. En el v. 19, texto hebreo, se hace mención de Sarepta y de Sefarad (Sarepta y Bósforo, en la Vulgata). Pues bien, según los rabinos, Sarepta designa a Francia y Sefarad a España; exposición que, al decir de Ribera, que profusamente la rebate *(In Abd.*, nn. 103-111), «siguen con intrepidez casi todos los modernos» (ibid., n. 103).

Por su parte, Fray Luis escribe: «Los hebreos suelen con el nombre de Sefarad designar a España. Y porque entiendo que algunos ahora lo quieren poner en duda, siguiendo a no sé qué compilador de palabras y a ciertas leves conjeturas, me ha parecido vindicar también esto de error» (p. 169). Deshace con toda facilidad el crédito científico del colector de palabras, esto es, del lexicógrafo J. Forster — a quien, por cierto, Ribera, sabiendo perfectamente de quién se trataba, sólo aducía por preterición *(In Abd.*, n. 106) —, y añade Fray Luis: «Propio es, pues, de hombres ligeros y cegados de amor propio, despreciar tantas y tan graves autoridades (las de los hebreos), movidos del dicho únicamente de un levísimo charlatán» (p. 169). Por último (páginas 169-172), se esfuerza en desvanecer con todo ahinco las que él apellida leves conjeturas, es decir, los reparos y objeciones del P. Ribera; pues es manifestísimo que a éste se refiere, como puede comprobarlo quien pase los ojos por los pasajes respectivos, recién citados (1), y que por su extensión no podemos reproducir; tanto más que sobran los ejemplos textuales, alegados antes, para el fin que pretendíamos de señalar quién fuese el contrario, al que tantas veces atacaba Fray Luis.

Convengamos en que el veterano Maestro no anduvo muy genero-

---

(1) O sea, Fray Luis, pp. 169-172; Ribera, nn. 103-111.

so con el que llama él «nuevo intérprete»; bien que éste no fuese tan novel que no pasase entonces del medio siglo (1) y llevase cuatro años más de profesorado de Biblia que su célebre contradictor.

Antes tres circunstancias encontramos muy de notar. La primera, que toda esa refutación tan vibrante, todas esas expresiones tan reiteradas y acres, las redactó el afamado Maestro agustiniense en la madurez y plenitud de su ingenio, dos años antes de morir. La segunda, que no fueron hijas de un arrebato repentino, ni dictadas de súbita pasión, pues se diluyen por numerosas páginas y aparecen entregeridas en disquisiciones muy pensadas y limadas. Y la tercera, que desde el principio al fin de la múltiple y prolongada polémica no dice una palabra buena al adversario, siendo así que al combatir a otros de paso, sabe galantemente anteponer alguna frase de encomio (pp. 33-47).

Esto nos compele, para formar juicio equitativo, a detenernos un tanto en la persona y escritos de Ribera, y en ver si las razones por él propuestas eran tan desautorizadas y débiles como su émulo contendía.

II

La fama no vulgar que de probidad y virtud nos dejó el ilustre escriturario jesuíta, está acreditada por gravísimos y prudentísimos varones que convivieron con él y perfectamente le conocieron, a cuyo testimonio, por lo tanto, bien podemos deferir.

El Eximio Doctor Francisco Suárez, en los procesos de beatificación de la Madre Teresa de Jesús, depone con juramento: «Y asimismo sé que el P. Francisco de Ribera, de la Compañía de Jesús, escribió un libro de su vida, milagros y revelaciones de la dicha Madre Teresa, el cual tengo por de mucha autoridad, por la calidad de la persona del autor, que fué muy grande religioso y muy gran teólogo, especialmente en la Sagrada Escritura» (2).

El Venerable Luis de Lapuente, consagrándole un largo elogio en

---

(1) Ribera era sólo un decenio más joven que Fray Luis, y ambos murieron el mismo año, 1591: Fray Luis el 23 de agosto, y Ribera el 11 de diciembre, tres días antes que San Juan de la Cruz.

(2) Raúl de Scorraille, *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*, Barcelona, 1917, t. 2, p. 140.

la clásica vida que compuso del P. Baltasar Álvarez, entre otras cosas, habla así (1): Como se tratase de fundar una cátedra de Sagrada Escritura en el Colegio salmantino de la Compañía de Jesús, del que era Rector el P. B. Álvarez, éste «deseó mucho que viniese por lector alguno que con la eminencia de la doctrina juntase la santidad de la vida; y dióselo Nuestro Señor cual le deseaba en el P. Francisco de Ribera. Fué este gran varón Colegial en el insigne Colegio del Arzobispo, que está en la Universidad de Salamanca, y habiéndosele acabado el tiempo de estar en su Colegio, se volvió a su lugar de Villacastín (Segovia), de donde era natural, y allí se entretenía en los estudios de Sagrada Escritura, en que era muy eminente, con mucha noticia de las tres lenguas: latina, griega y hebrea». Entrado jesuíta (2), «se aventajó con grande excelencia en todas las virtudes..... Fué insigne en la modestia y compostura del cuerpo y en la moderación de sus acciones; *humilde sobremanera y amigo de consultar sus dudas y de ser enseñado de otros, aun de los que sabían menos;* muy apacible y afable en su conversación» (3).

Hemos subrayado estas palabras por haber sido la humildad una de las virtudes más características en el P. Ribera. Así lo reconoce en el breve elogio que de él tuvo ocasión de hacer el sereno y prudente historiador P. Antonio Astrain, al escribir: «Era religioso humilde y dotado de gran celo apostólico, y por eso durante algún tiempo propuso a los Superiores que le aplicasen a los trabajos de las misiones; pero ellos prefirieron detenerle en la cátedra de Sagrada Escritu-

---

(1) En el c. 31.

(2) Antes de abrazar el estado religioso había sido Rector de la Universidad de Salamanca. Cf. José de la Mano, *El P. Francisco de Ribera, Doctor y Rector de la Universidad de Salamanca. Tres documentos inéditos*, en el *Boletín de la R. Academia de la Historia*, t. 67 (1915), p. 412.

(3) A mayor abundamiento transcribiremos todavía otro párrafo, en donde confirma el P. Lapuente la gran opinión que tenía de la humildad de Ribera: «Tres días después de la preciosa muerte del Padre, la persona que tuvo la visión que referimos, acabando de comulgar, fué arrebatada en espíritu y la pareció estar en el cielo, donde vió al dicho Padre Francisco de Ribera con grande gloria, muy cerca de Dios, de cuyo pecho salía una gran luz, que entraba por el pecho del mismo Padre y le ilustraba todo con grande hermosura y alegría..... y dióla a entender que se le había dado esta luz *porque nunca procuró honra vana, sino la de Dios*..... Todo esto se puede creer del que vivió con tanta pureza y verdad como se ha dicho.»

ra» (1). En otro encomio igualmente conciso que le dedicó el P. Pedro de Ribadeneira enaltece también, entre sus virtudes más típicas, la humildad (2).

No parece, según esto, que anduviera muy acertado Fray Luis al tildar a Ribera con los dictados de muy pagado de sí, defensor de sus sueños y henchido de amor propio.

De la ciencia del exégeta de Villacastín nos queda un comprobante irrebatible: sus escritos. Del volumen que en este momento más nos interesa, por ser el que manejó bien Fray Luis, o sea el de la explanación sobre los Profetas Menores, escribe el docto intérprete alemán Rodolfo Cornely: «Estos comentarios se computan con justicia entre los mejores que jamás se han editado» y «en ellos superó en su siglo el autor a todos sus émulos» (3).

Y antes que por sus impresos descolló el P. Ribera por sus lecciones de cátedra. Cabalmente de su primer año de magisterio conservamos en una carta oficial y contemporánea esta memoria: «Difícil es de expresar cuán grato ha sido a la misma Universidad y cuán útil, no sólo a los Nuestros, sino aun a los estudiantes de fuera y personas piadosas de varias Órdenes religiosas, el curso de interpretación de la Sagrada Escritura que se abrió en esta casa este año pasado. No sólo acuden a esta lección gran número de esos oyentes, sino que copian también las interpretaciones: tanta es la autoridad de nuestro Doctor (el P. Francisco de Ribera) y la buena opinión de su sana doctrina» (4). La avidez de recoger, y aun de plagiarle, sus apuntes de clase, fué creciendo en lo sucesivo, de suerte que en enero de 1585 escribía el filial Profesor a su R. P. General, Claudio Aquaviva: «Tengo leído y trabajado harto el Evangelio de Sant Juan; y a Daniel, aunque no todo. En

---

(1) A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 4, Madrid, 1913, p. 48.

(2) «Erat enim ingenio excellenti, iudicio acri, tenaci memoria, sanctorum Patrum lectione atque observatione instructus, singulari modestia, animi candore, deiectione, ceterisque religiosis virtutibus cumulatus.» Petrus Ribadeneira, *Illustrium Scriptorum Religionis Societatis Jesu Catalogus*, Lyón, 1609, p. 64 (s. v. «Franciscus Ribera»).

(3) R. Cornely, *Historica et Critica Introductio in U. T. Libros Sacros*, vol. II-2, París, 1897, p. 621.

(4) *Litt. Ann. 1576*, *Carta del Colegio de Salamanca* en Scorraille, *op. cit.*, t. 1, p. 86.

lo de S. Juan, hay esto, que los papeles andan en manos de muchos; y un Maestro desta Universidad, de harto nombre, léele ogaño. He visto sus escritos, y lee allí lo mejor de lo que yo leí, porque tiene los escritos, y dícenme que le quiere luego estampar en leyéndole..... Lo de Daniel es lo mismo; porque en leyéndole alguno, hará otro tanto, que envían escribientes a que me oyan; y no leo cosa que no la tengan ellos» (1). De hecho, algo después, en un insigne plagio le editaron casi todos sus apuntes sobre el Apocalipsis (2).

Sin duda que Fray Luis, Catedrático primario de Biblia en Salamanca, no ignoraría al profesor jesuíta de Escritura, tan afamado en la misma ciudad. Lo cierto es que, al refutarle, da claro indicio de que le juzgaba adversario de consideración: tanto empeño pone en rebatirle y en defenderse contra él. De otras tachas le inculpa; de inerudito e indocto, no.

Le echa, sí, en cara, de que, haciendo profesión de odiar a los rabinos se arrastre, como culebra, más que todos ellos en la interpretación de Abdías. Examinemos este cargo.

Lo primero, de mostrarse muy desafecto a los escritores rabínicos, era mucha verdad. Nos bastaría hojear su comentario sobre los Doce Profetas; pero poseemos un fehaciente documento, que ni buscado para la presente ocasión.

Fueron censores de dicho comentario los Padres Juan de Mariana y Cipriano Suárez, bien conocidos en la república literaria y exégetas ambos de mérito. Censuraron al autor de favorecer demasiadamente a la Vulgata y de desechar con exceso a los rabinos y a sus seguidores. Él se avino con toda docilidad a corregir cuanto los censores le indicaron, pero hubo de escribir al R. P. General de la Compañía, pidiéndole orientación para en adelante. De esa carta trascribimos este interesante fragmento: «El segundo punto es de más sustancia. Toca a los rabinos y a sus secuaces, a los cuales el P. Mariana favorece mucho y yo muy poco. Tengo en esto mucho que decir, pero, por no cansar a V. P., diré solamente lo que juzgo ser necesario. Tengo por cierto que

---

(1) J. Eug. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús*, t. 3, Madrid, 1906, p. 90.

(2) Uriarte, *op. cit.*, pp. 89-90, y F. Ribera, *In sacram b. Iohannis..... Apocalypsin Commentarii*, Salamanca, 1591; «ad lectorem».

estos rabinos son malísimos expositores de la Sagrada Escritura: Primero, porque son enemigos de Cristo Nuestro Señor, y cuanto pueden quitar le quitan y lo declaran de otra manera y lo corrompen. Segundo, porque son hombres sin letras, y sus exposiciones son muy terrenas y bajas, *et usque in hòdiernum diem velamen positum est ante oculos eorum*. Tercero, porque son amigos de fábulas y de decir cosas no oídas, que parecen sutiles y no las prueban ni confirman. Cuarto, porque son muy ignorantes de la lengua hebrea en muchas cosas, por haber sido ellos en tiempo que los judíos andaban derramados por el mundo y la lengua estaba ya perdida y no sabían latín ni griego para aprovecharse de los intérpretes antiguos Aquila, Símmaco, Teodoción, etc. De aquí viene ser ellos en tantas cosas tan contrarios a nuestra traslación Vulgata, porque en su tiempo no se tenía la noticia de la lengua hebrea que en tiempo de San Jerónimo y de los intérpretes antiguos que le siguen. También por ser sus exposiciones tan diferentes de las de los Santos Padres (1). Los que se dan a ellas ordinariamente aborrecen las exposiciones de los Santos y las tienen por místicas, y con esto por una parte hacen la guerra a la traslación Vulgata y por otra a los libros de los Santos, que lo uno y lo otro es en gran daño de la Iglesia, y la mayor parte de los que de propósito se dan al estudio de la Escritura, se dan también a los rabinos, y de los Santos hacen poco caso. Uno de ellos es el doctor Arias Montano, como se puede ver en sus Comentarios sobre los doce profetas, donde lo más que dice es de rabinos, y a San Jerónimo y los otros Santos, ni los sigue jamás ni los alega ni nombra.

«Viendo yo que esto de los rabinos se entra tanto, y que los libros de los católicos están llenos de doctrinas de rabinos, juzgué que haría mucho servicio a Nuestro Señor en desautorizar en todo lo que se ofreciese esta doctrina de los rabinos y de sus secuaces, mostrando sus errores y reprendiéndolos, porque quisieron más seguir a estos rabinos, que a los Santos Padres y a la traslación de San Jerónimo y de los setenta intérpretes antiguos. No nombraba yo a ninguno de los católicos que son vivos» (2).

---

(1) Todas estas razones las amplifica e ilustra Ribera con gran galanura y elocuencia en el proemio de su comentario a Sofonías.

(2) A. ASTRAIN, *op. cit.*, pp. 49-50.

La guerra denodada y campal que hasta entonces había declarado el jesuíta a todo cuanto trascendiese a rabinos, ¿no sería uno de los móviles que más influyeron en la animosidad, contra aquél, del sabio agustino, tan adicto, por ejemplo, a la erudición rabínica y modo de interpretar de Arias Montano? Quizá no pareciera temeridad alguna suponerlo (1). En todo caso queda en pie la animadversión rabínica de Ribera, testificada por Fray Luis.

Veamos ahora si la otra aserción de éste, de que su antagonista se arrastrase más que los rabinos, sale tan justificada.

Se afana Ribera por patentizar que todo el vaticinio de Abdías, inclusa la última parte, se ha de exponer literalmente de Edón, y de la Iglesia tan sólo en sentido típico; a lo cual Fray Luis califica de deslizarse por el polvo y comer tierra. La exégesis, sin embargo, tanto de los antiguos como de los modernos, da a Ribera la razón con gran mayoría. Así, en sus respectivos comentarios, el príncipe de los intérpretes siros, San Efrén; los tres principales expositores de Abdías en la Iglesia griega, Teodoro Mopsuesteno, Teodoreto y San Cirilo de Alejandría; en la Iglesia latina, el que a todos superó, San Jerónimo, y con él su séquito medieval de imitadores y compendiadores: Haymón, Alberto Magno, Dionisio Cartujano, Hugo de San Víctor y Hugo de San Caro; con la casi unanimidad de los posteriores a Fray Luis: Gaspar Sánchez, Alápide, Patrono, Calmet, Ackermann, Trochon, Knabenbauer, Dimmler, por no citar más que algunos nombres. Fuera de que la autoridad del Doctor Máximo reviste aquí importancia excepcional, por cuanto él nos refiere (2) que en su juventud consagró las primicias de su ingenio a comentar alegóricamente Abdías, *cuius historiam nesciebam*, cuyo sentido histórico entonces ignoraba; mas que treinta años después, encanecido en los estudios exegéticos, dictó sobre el mismo

---

(1) Fray Luis alaba a Arias Montano, apellidándole «varón que mucho me satisface y de eximia doctrina», *vir valde mihi probatus, eximieque ipse doctus*. No le menciona por su nombre; pero a él mira, como claramente se colige de la opinión que allí le atribuye (cf. L. DE LEÓN, p. 47, y A. MONTANO, *Comm. in 12 Proph.*, Amberes, 1571, p. 444). Expresamente le alaba en el manuscrito, que contiene las explicaciones de clase (fol. 189 r). Por lo demás, en el sistema general de interpretación de Abdías, y aun en ciertos típicos detalles, con ningún otro comentario coincide más el de Fray Luis de León que con el de Arias Montano.

(2) *Comm. in Abd.*, prolog. (MIGNE PL, t. 25, col. 1097-1098.)

Profeta los otros comentarios que hoy poseemos, y en que adopta el sistema de interpretación, seguido luego por el P. Ribera.

Fray Luis de León cita en su favor nominalmente, a más de los judíos Salomón Jarki, David Kimji y Seudo-Jonatán, a los intérpretes Lyra y Montano, y al escoliasta Vatablo; y entre los antiguos, a San Agustín, de quien sólo se alega un pasaje incidental *(De Civ. Dei,* l. 18, c. 31), a Ruperto Tuiciense, de escaso valor, por ser completamente alegórico, y, finalmente, a Teodoreto y Dionisio Cartujano que, juntando, como juntan, los dos sentidos, literal y típico, militan por Ribera.

No entraremos en la crítica, que resultaría larga y enojosa, de las razones que cada uno de los contendientes aduce con gran erudición y nervio en pro de su sentencia. Los posteriores apenas han aportado aquí ideas nuevas, ni han sabido de ordinario presentarlas con aquella profundidad, limpidez y brío con que lo hicieron los dos renombrados maestros salmantinos, cuyas egregias explanaciones mutua y maravillosamente se ilustran y completan. Ni difieren tanto como a primera vista pudiera, por la polémica, juzgarse; pues descontando la atribución histórica que concede Ribera a los últimos versículos (Abd., 17-21), y juntando, en cambio, lo que añade, por separado, en la exposición alegórica (que no es siempre mera o perenne acomodación), se ve que coinciden en conjunto en lo más sustancial y primario; y que aquel sentido elevado del reino de Dios, que tanto entusiasma a Fray Luis, expresamente le admite y desarrolla Ribera, con la diferencia de considerarle verdadero, sí, pero sólo como sentido espiritual y típico.

En el punto, particular y secundario, sobre la significación de la voz Sefarad se combaten con viveza, impugnando cada uno las probaciones de su émulo. ¿A quién otorgó la palma la posteridad? Hoy es el día en que, a pesar de todos los descubrimientos, la equivalencia y situación de Sefarad continúa siendo un misterio.

Algunos años hace descubrió la *Sociedad americana de excavaciones en Sardes* una inscripción bilingüe lydio-aramea, en donde aparece como forma semítica de Sardes la dicción S-f-r-d, similar o idéntica a Sefarad en hebreo (1). Y ya antes, por la célebre inscripción de Behistún, se conocía para designar el mismo país de Sardes o Lydia la

(1) *Revue Biblique*, 1917, p. 601.

forma babilónica Sapardu (1); lo que da cierta verosimilitud a la identificación de Sefarad con Sardes. Sin embargo, tampoco la equivalencia, Sefarad = España, que sostenía Fray Luis de León era tan peregrina, patrocinada, como está, por la antiquísima versión siríaca y por la paráfrasis caldea.

Lo curioso es que, tomando pie de ahí y avanzando un paso más, vió pronosticado en el mismo lugar (Abd., 20) el descubrimiento y evangelización de América por obra de los españoles. El texto bíblico, que suena así: «Y los deportados de Jerusalén que están en Sefarad (*Vulg.* Bósforo) ocuparán las ciudades del Sur», Luis de León le parafrasea, con más ingenio, sin duda, que verdad, en esta forma: Los fieles que en España moran, ya los oriundos de los gentiles, ya, sobre todo, los descendientes de los judíos que después de la destrucción de Jerusalén emigraron a nuestra Península, ocuparán, con la fuerza de las armas y la predicación del Evangelio, las ciudades del Nuevo Mundo, que con relación a nuestra patria está a la banda del mediodía (p. 172) (2).

Esta concepción, muy favorita suya, de ver predicha en las sagradas Letras la invención del Nuevo Continente, la desarrolla también en el capítulo 28 de su comento castellano a Job y en el octavo de la exposición latina sobre el Cantar de los Cantares, pero nunca con la amplitud y empeño (pp. 156-172) que en el presente pasaje de Abdías. Corrobora la paráfrasis arriba trascrita con que suceso tan trascendental como el descubrimiento y conversión de un nuevo orbe debía estar vaticinado en alguna parte de la Escritura, y lo está, dice, con admirable exactitud en el capítulo 18 de Isaías, tan detalladamente, que hasta los últimos ápices y pormenores, hoy verificados, están allí descritos.

Pero tal exactitud, más que a la realidad objetiva se debe, junto con el ambiente de época y de patria, al potente, sutil y habilidoso in-

---

(1) F. H. Weissbach, *Die Keilinschriften der Achaemeniden*, Leipzig, 1911, p. 11.

(2) He aquí las palabras textuales: «*Transmigratio Hierusalem quae est in Bosphoro*, id est, fideles, qui Hispanias incolunt, oriundi, tum a gentibus, tum praecipue ab iis Iudaeis, qui Hierosolymis eversis in Hispaniam demigrarunt: *possidebunt civitates Austri*, id est, novum orbem, qui Hispaniae Australis est, certe sub Australi plaga constitutus, possidebunt. Possidebunt autem quia eum et Evangelii doctrina Idolorum everso cultu, fidei Christi subiicient, et armis suo adiicient imperio.»

genio de Fray Luis. Hoy, ¿qué exégeta se brindaría a reconocer en el vaticinio de Isaías contra los etíopes (Is., 18) la invención del mundo americano?

* * *

Hasta aquí hemos recorrido ciertos típicos aspectos de una de las obras más sabias de Fray Luis de León. Si de ella hubiéramos de especificar otros llamativos pormenores, nos haríamos interminables.

Es uno de los comentarios escritos con más arte, donde relucen las peregrinas dotes de su inimitable autor y los recursos de su fecunda vena, que sabe encontrar al paso cuestiones interesantes y variadas que parecen, no traídas de lejos, sino como nacidas de suyo allí. Cada verso o pequeño grupo de versos constituye una excelente lección sacra, cuyas aplicaciones morales están deducidas de la letra misma con una originalidad y maestría insuperables. Las polémicas difunden una corriente de vida y entusiasmo y comunican a las más áridas disquisiciones actualidad y coloridos. Aun leídos otros comentarios antiguos y modernos, encontrará en éste el lector conceptos nuevos y geniales que admirar, así en el fondo como mucho más en el modo y expresión; y trozos, particularmente, que en su género rivalizan en elocuencia con lo que pueda ser más elocuente en los *Nombres de Cristo*.

Con todo, el inmortal intérprete testificaba de sí en la dedicatoria del Comentario (p. 6): *Mihi nil meorum satis probatur.*

Sandalio Diego

UNA CUESTIÓN LEXICOGRÁFICA

El uso de la palabra, justicia original, en Santo Tomás de Aquino.

(Continuación) [1]

PARTE 2.ª EL SENTIDO QUE TIENE LA PALABRA EN LA DEFINICIÓN DEL PECADO ORIGINAL.

4. *Lo que nos enseña acerca de este pecado el Compendium Teologiae.*

CONFIESO que interpretando a Santo Tomás acerca de estas difíciles cuestiones, al pasar de la q. 5 *De Malo* al *Compendium*, experimento cierta impresión de desahogo y confianza que comprenderá bien quien haya reparado en el último pasaje interpretado. Allí no basta tener fe en el sentido obvio de las palabras, sino que es menester adivinar algo que no nos dice el preclaro autor; en cambio, aquí todo es camino llano y no parece que pueda subsistir sino una ligera duda y cuestión más de palabra que de doctrina.

Pues bien, en el Compendio se habla del pecado original y de sus efectos y, por ende, de la justicia original del c. 191 al 199. Dos de estos capítulos en especial nos servirán para formarnos idea del conjunto de la doctrina. Son el 192, que trata del efecto que siguió a la culpa en Adán cuanto a la concupiscencia, y el 195, de los defectos que se derivaron de aquel pecado en los descendientes del primer hombre.

a) En el c. 192 leemos: «*Por consiguiente, pues toda aquella tan ordenada integridad de dicho estado era efecto de la sujeción de la volun-*

---

(1) V. t. 6, p. 337.

tad humana a Dios, fué lógico que alejada la voluntad humana de la divina sujeción, pereciese aquella perfecta sumisión de las fuerzas inferiores a la razón y del cuerpo al alma.» Esto dice nuestro Doctor, y para entender su alcance a nuestro propósito es menester recordar que, según vimos, define el mismo autor en los cc. 186 y 187 la justicia original principalmente por la sujeción de la voluntad del hombre a Dios, en cuanto todo lo refería a Dios como a su último fin, en lo cual consistía su justicia e inocencia (1). Por lo cual es muy seguro que nunca quiere el Santo confundir la justicia original con el don de integridad que consiste en aquella perfecta sumisión que puso Dios en Adán de las fuerzas inferiores a las superiores y del cuerpo al alma. Esta integridad, era causada por la sujeción de la voluntad humana a Dios, y en esta sujeción, que era el principio, raíz o causa del orden restante, consistía la justicia de Adán o su inocencia.

Por lo tanto, el pecado original no consistió esencialmente en la pérdida de la integridad, sino en el acto desordenado, que fué un sustraer la voluntad humana de la subordinación a la divina, un no referirlo todo a Dios como a su último fin, y «fué lógico que, sustraída la voluntad humana de la subordinación a la divina, pereciese la perfecta subordinación de las fuerzas inferiores a la razón y del cuerpo al alma». Porque esta otra subordinación, orden o integridad que brillaba entre las fuerzas inferiores y superiores del hombre había sido dada por Dios al hombre por pura liberalidad, a fin de facilitar y perfeccionar aquella otra más alta subordinación de la voluntad a Dios en que consistía la justicia, inocencia y santidad de aquel tan ordenado estado que se llamaba justicia original.

Y es hermoso ver cómo de todo esto deduce el glorioso Doctor la pérdida del don de la inmortalidad, cuando añade (c. 193): «*Se siguió también que se sintiese en el cuerpo el defecto de la corrupción, y por ahí incurriese el hombre en la necesidad de morir, como si el alma ya no pudiese contener indefinidamente el cuerpo comunicándole la vida.*» Esto dice Santo Tomás, con lo cual nos presenta coordenadas entre sí las tres cosas principales que la Teología nos enseña, que fueron concedi-

---

(1) *Ex hoc vero quod voluntas hominis erat Deo subiecta, homo referebat omnia in Deum sicut in ultimum finem, in quo eius iustitia et innocentia consistebat*, l. c., c. 186.

das gratuitamente al primer hombre para todos sus descendientes, a saber, la justicia propiamente dicha con la gracia, el don de integridad con la absoluta sujeción de la carne al espíritu, y el don de la inmortalidad del cuerpo, con que podía el hombre no morir. Las tres cosas, reunidas y trabadas entre sí por la divina Providencia, reciben un nombre, que especialmente cuadra a la primera, y este nombre es el de justicia original.

Afirmado esto con plena confianza en la verdad de la doctrina, permítasenos una duda acerca del sentido preciso que la palabra justicia original tiene en estas frases del c. 198: «*Privado Adán del estado de inocencia, no pudo tal estado derivarse por él a los demás; y aunque por la penitencia haya vuelto a la gracia, no pudo volver a la prístina inocencia a la que divinamente había sido concedido el don de la justicia original.*» Antes, en el c. 187, se había definido el estado de inocencia con su justicia e inocencia con esta misma palabra, diciéndonos el autor: «Este tan ordenado estado del hombre se llama justicia original; mas ahora la justicia original es cosa por entero distinta de la prístina inocencia en cuanto viene concedida como un don a la misma.» No creo que la dificultad, en cuanto verbal, admita solución cierta; pero me parece de poco fuste semejante duda para que haya de servir de perenne fundamento a la problemática hipótesis de que, según Santo Tomás, la gracia santificante no constituía la justicia original, hipótesis que está reñida con muchos principios del Santo, como vamos viendo.

β) En el c. 195 se expresa de nuevo, en toda su latitud, a cuanto se extiende la justicia original, pues en él leemos: «*Y porque dicho bien de la justicia original de tal manera fué divinamente conferido al género humano en el primer hombre, que por él se comunicase a la posteridad, y quitada la causa se quita el efecto, fué consiguiente que privado por su pecado el primer hombre de dicho bien, quedase privada su posteridad, y así en lo demás; es decir, después del pecado del primer padre todos nacieron sin la justicia original y con los defectos consiguientes. Ni es esto contra el orden de la justicia, como si se castigase en los hijos lo que delinquió el primer padre; porque esta pena no es sino la sustracción de las cosas sobrenaturales que divinamente habían sido concedidas al primer hombre para que se comunicasen por él a los demás; por lo cual no eran debidas a los otros, sino en cuanto debían ser traspasadas por el primer hombre a los mismos.*» Así discurre Santo Tomás, y todo en este discurso es de una sencillez encantadora propia del genio. No nombra la

gracia, pero ciertamente la comprende en aquellas palabras, la sustracción de las cosas sobrenaturales. Además, en cuanto la gracia se supone sustraída, no se incluye en las pérdidas consiguientes a la pérdida de la justicia original, sino en esta última, esto es, se perdió la gracia en el mismo perderse la justicia.

Se ve esto con meridiana evidencia en la lectura del breve c. 194, donde se indican las otras pérdidas consiguientes a la falta en el hombre de la justicia original y de los dones de integridad e inmortalidad. Pues dice así: «Por consecuencia, se siguieron en el hombre muchos otros defectos. Porque abundando en el apetito inferior los desordenados movimientos de las pasiones, al par que faltaba en la razón la luz de la sabiduría, con que era divinamente ilustrada mientras la voluntad estaba sujeta a Dios, puso, por consiguiente, el hombre su afecto en las cosas sensibles y, alejándose con ellas de Dios, pecó de muchas maneras, y aun se sometió a los espíritus inmundos, creyendo que éstos le prestaban auxilio para adquirirlas, y así sobrevinieron al género humano la idolatría y diversos géneros de pecados. Y cuanto más con esto el hombre se corrompió, tanto más se alejó del conocimiento y deseo de las cosas espirituales y divinas.» Hasta aquí dicho capítulo, todo el cual nos da a entender que eso de perderse la gracia en Adán ya estaba incluído por el autor en lo de haberse perdido la justicia original. Pero además, el resumen final que nos ofrece de todos los males aportados por el pecado al linaje de Adán, cuando dice que se apartó el hombre más y más del conocimiento y deseo de las cosas espirituales y divinas, nos llena el espíritu de la convicción de que jamás pensó el Santo Doctor en una prístina justicia, don abstracto e impersonal que para ningún acto podía inmediatamente servir, como parecen decir algunos, sino que para él aquella justicia de Adán, y en Adán de la naturaleza humana, hubo de consistir en los mejores dones de gracia y virtudes sobrenaturales que a Dios unen y a Él llevan con el conocimiento y deseo de las cosas espirituales y divinas. Para concluir este punto, fijo la atención en cuán lejos está nuestro Doctor en su hermoso *Compendio de la Teología*, de la definición que dió de la justicia original en la q. 5 *de Malo*, a. 1 in c., no contradiciéndose, sino acomodándose a una opinión que no era la suya. Allí (q. 5 *de Malo)* semejante justicia era un auxilio, en virtud del cual, si la voluntad permanecía sujeta a Dios, las fuerzas inferiores se sujetaban a la razón y el cuerpo al alma; aquí *(Compendium)* es, si no al contrario,

al menos muy de otra manera, pues la justicia original es, como debe ser, la misma sujeción de la voluntad a Dios, la cual, siendo propia justicia e inocencia sobrenatural, no se contrapone a la gracia, ni en lo esencial es preciso distinguirla de la misma, como se contraponía claramente, y, por tanto, sin duda alguna se distinguía de la gracia aquel auxilio, que no era más que la perfecta subordinación de la carne al espíritu.

5. *Significado de la palabra, justicia original, en las explicaciones que del pecado de origen da Santo Tomás en la Suma Teológica.*

De propósito trata el Santo del pecado original en la 1ª 2ae, en las cuestiones 81, 82, 83 y 85. Notamos algo acerca de cada una de ellas que hace a nuestro propósito. Como en la q. 86 da la doctrina general acerca del pecado en abstracto, añadiremos algo de ésta, que se aplica por necesidad a la esencia del pecado original.

a) En la q. 81, a. 2 in c., dice: «A la manera que una cosa puede pertenecer a una persona por lo que es ella, o por don de gracia, así también puede algo pertenecer a la naturaleza o por sí misma o por gracia. De este modo, como se dijo en la primera parte, q. 100, a. 1, la justicia original era un don de gracia conferido divinamente a toda la naturaleza humana en el primer padre, don que perdió el primer hombre por el primer pecado. De suerte que así como aquella justicia original hubiese sido transferida a los sucesores a una con la naturaleza, así también lo es el desorden contrario.» Esto dice el Santo, y no aduzco estas palabras porque en ellas se llama don de gracia a la justicia original, que esto bien se comprendería en rigor lógico lo mismo en una opinión que en la otra, sino que todo el interés de este lugar está en la cita que contiene.

Pero la misma cita hace reflexionar singularmente acerca de la expresión don de gracia, porque las palabras correspondientes del lugar citado por el Santo no contenían la palabra gracia, ya que eran, *sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae*. Mas repito que este pormenor no es lo esencial de la cita a nuestro propósito, sino que todo este lugar (p. 1, q. 100, a. 1) nos sirve como acaso ningún otro artículo. Por esto, fijaremos en él más detenidamente nuestra atención. De este artículo (p. 1, q. 100, a. 1) se puede decir que es como una transición de nuestro autor del uso de la palabra justicia, emplea-

da como sinónima de gracia, aun tratando de Adán, al uso de la palabra justicia original en las cuestiones acerca del pecado de origen.

Hay, pues, que recordar que Santo Tomás, tratando de la justicia en Adán en esta primera parte de su Suma, trata sólo *de gratia et iustitia* (q. 95), como ya explicamos. Aquí (q. 100) cambia como por grados insensibles la terminología. El título general de la cuestión hubiese podido muy bien ser paralelo al de la q. 95, puesto que en realidad se trata de lo relativo a la voluntad de los descendientes de Adán en el estado de inocencia, como en la q. 95 se trataba de lo relativo a la voluntad de Adán en aquel estado; mas en vez de mencionarse en el título como allí la gracia y la justicia, se menciona sólo la justicia, diciéndose: *De conditione prolis generandae quantum ad iustitiam.* Mas como bien se echa de ver, no se nombra aún la justicia original. Tampoco se nombra en la división general de la cuestión en sus artículos (1). Véase cómo aparece la palabra justicia original en el cuerpo del a. 1: *Mas la justicia original en la que fué criado el primer hombre*, dice, *fué un accidente de la naturaleza específica, no como consecuencia de los principios constitutivos de la especie, sino sólo como un don divinamente dado a toda la naturaleza. Y esto se ve, porque las cosas opuestas entre sí son de un mismo género. Y el pecado original que se opone a dicha justicia se llama pecado de naturaleza; por lo cual pasa del padre a los descendientes: y por esto también los hijos hubiesen sido semejantes a los padres cuanto a la justicia original.* Hasta aquí el Doctor Angélico, donde de suyo, sin necesidad de ponderarse, queda puesto de relieve que para que se encontrase bajo su pluma la palabra justicia original, fué menester que apareciese el contrario, esto es, el pecado original.

De interés no pequeño es esto, y confirmación grande de lo que llevamos dicho, es a saber, que nuestro Doctor evitaba el uso de la palabra justicia original junto a la palabra gracia y viceversa, en cuanto le era posible; mas en este pasaje hay otra cosa que nos llama más poderosamente la atención. Nos referimos a la afirmación de la justicia original en Adán sin previa explicación de lo que en Adán hubo de

---

(1) Presenta el Santo la cuestión en estos términos: *Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad iustitiam, et circa hoc quaeruntur duo: 1.º utrum homines fuissent nati cum iustitia; 2.º utrum nascerentur in iustitia confirmati.*

ser. Digo sin previa explicación, porque si bien en las palabras aducidas se contiene alguna definición, ésta, sin duda, es muy vaga y tal que por ella uno no ve por qué se haya de llamar justicia. Cierto, decir que es *accidens naturae speciei*, no trae a la memoria que se trate de cosa que se llama justicia original. El lector de la Suma se encuentra, pues, aquí ante una palabra problemática, introducida sin previa definición, que será como su pecado de origen, que llevará siempre consigo esta palabra.

Mas nótese bien: la doctrina de Santo Tomás no queda con esto comprometida ni en lo más mínimo; antes en este mismo, acaso voluntario defecto de explicación, se ve demostrado cuán íntimamente va unida la gracia con la justicia original, según el mismo Santo Doctor, hasta el punto de ser en lo esencial una misma cosa. Porque da como cosa sabida que gozaba Adán de la justicia original, y lo sabido, según lo dicho anteriormente por el Santo, que poseía Adán en materia de justicia era que poseía la gracia; luego, si hay lógica, la esencia de la justicia original era la gracia.

Mas aunque esto en sustancia sea muy seguro, vuelve la dificultad cuanto a la cuestión lexicográfica en la siguiente forma. La solución ad 2^{um}, que es parte muy principal de este mismo artículo, dice así: *Según afirman algunos, los niños no habrían nacido* (en el estado de inocencia) *con la justicia gratuita, que es el principio de merecer, sino con la justicia original. Pero como la raíz de la justicia original (radix iustitiae originalis), con cuya rectitud fué hecho el hombre, consista en la sujeción sobrenatural de la razón a Dios, que se realiza por la gracia que hace grato (quae est per gratiam gratum facientem), según se dijo arriba*, q. 95, a. 1, *hay que decir que si los niños hubiesen nacido con la justicia original, también hubiesen nacido con la gracia; como dijimos arriba en el mismo lugar del primer hombre, que fué criado en gracia. Sin embargo, no por esto fuera la gracia natural; porque no hubiese sido transferida por la virtud del semen, etc.* Todo esto es del Santo Doctor, y repetimos que no engendra dificultad cuanto a la sustancia de la doctrina; pero necesita explicación cuanto al modo de hablar, de donde se origina la dificultad lexicográfica. Aquella palabra *radix originalis iustitiae*, a más de uno habrá hecho exclamar con regocijo: He aquí la demostración evidente y definitiva de que para Santo Tomás la gracia no constituía la justicia original, sino que era sólo lo que aquí dice, la raíz y razón de ser de la misma justicia.

Concedido que la primera impresión sea que así siente el Santo, mas la evidencia de que así piensa se funda en sólo una palabra, y es sólo verbal y efímera. En rigor, decir que la gracia es la raíz de la justicia original, cuando la justicia original es una cosa muy compleja, puede ser equivalente a decir que es la esencia de la misma justicia, pues la esencia de un ser es lo más hondo que hay en él y como su raíz de donde procede todo lo demás del mismo, a la manera que en el árbol todo procede de su raíz. Así que la palabra raíz aquí deja de ser una demostración de aquel sentido que no creemos que sea la mente de Santo Tomás.

Además, ya que nos queremos atener a la palabra del mismo, atengámonos a todas las palabras, y no a una sola. Así, fijémonos en que las principales para la cuestión presente son éstas: «*Cum radix originalis iustitiae in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem.*» Donde las palabras, en cuya rectitud, lo mismo se pueden referir a la rectitud de la gracia que a la rectitud de la justicia original. ¿Y qué mejor interpretación entonces puede haber de este lugar que decir que para Santo Tomás es una misma cosa la rectitud de la justicia original que la rectitud de la gracia? Y como, según el mismo Santo Doctor, la rectitud de la justicia original es su raíz o esencia, así queda confirmado que la gracia es la raíz o esencia de la justicia original.

Mas si no admitimos esta tan obvia argumentación y obvio sentido de las palabras del contexto, se presenta de nuevo con toda su importunidad aquel inconveniente de hablarnos el gran Doctor en este artículo de una justicia original del primer hombre como de cosa conocida, sin haberla explicado. Porque afirma que de esta justicia que supone en Adán ya habló en la q. 95, a. 1, cuando allí no habló sino de la gracia y virtudes que la acompañan. Inconveniente, por cierto, harto más grave que vernos precisados a interpretar por *esencia* lo que no es llamado sino *raíz*. Pero basta ya de este lugar que tan a las claras reduce toda la cuestión a una disputa de sola palabra.

b) En la q. 82 nos interesa el a. 3, que dice así in c.: «Toda la rectitud de la justicia original procedía de estar sujeta la voluntad del hombre a Dios. La cual subordinación, primero y principalmente, existía por la voluntad, de la cual es propio mover todas las otras partes al fin..... De aquí que por la aversión de la voluntad a Dios se siguió el desorden en todas las otras fuerzas del alma. Así, pues, la privación de

la justicia original, por la cual la voluntad se sujetaba a Dios, es lo formal en el pecado de origen.....» Palabras son éstas de Santo Tomás, que otra vez parecen colocarnos infinitamente próximos de la solución que buscamos, o de su sentir exacto acerca de la justicia original; mas de tal manera nos acercan al término deseado, que tampoco nos llevan al límite de la cuestión.

Se habla de la rectitud y de toda la rectitud de la justicia original, ¿cómo no pensar entonces en la gracia y virtudes que Adán recibió en la creación, que constituyen la rectitud por excelencia del hombre, ordenándolo con respecto a su fin sobrenatural? Mas la palabra rectitud *(ordinatio)* tiene bajo la pluma de Santo Tomás en este pasaje un sentido extraordinariamente comprensivo o, mejor, abstracto, extendiéndose a todo el orden que reinaba en todas las esferas en el estado de inocencia. De manera que así como dice: *Tota ordinatio originalis iustitiae*, con idéntico sentido podría decir: *Tota ordinatio status innocentiae.* El lugar más exactamente paralelo a éste en lo positivo que afirma de la justicia original, sería el c. 186 del *Compendium Theologiae.* Como en el Compendio, se da aquí el primado a la voluntad en todo aquel perfecto orden y en ser el origen y causa del mismo. Más aún: este orden es rectitud de la voluntad hacia el fin, ciertamente sobrenatural. Pero esto último lo añade el pensamiento del lector. Santo Tomás no lo dice. Mas una inteligencia completa del problema aquí tratado lo sobrentiende. No lo niego. La cuestión, no obstante, no se resuelve así, por dichos positivos del Santo, cuya manera de hablar, cuando nombra la justicia original, no acabamos de ver bien definida.

c) Consideremos, empero, la q. 83, cuyo a. 2 nos vuelve a poner cerca de lo que buscamos. Porque en él nuestro Doctor nos enseña que la justicia original, de la misma manera que su contrario, el pecado de origen, era inherente a la esencia del alma más que a las potencias *(per prius in essentia animae quam in potentiis).* Porque después de haber explicado en el cuerpo del artículo que el pecado de origen está en el alma primero que en las potencias, dice (ad 2^{um}): *También la justicia original pertenecía primordialmente a la esencia del alma; pues era un don divinamente concedido a la naturaleza humana, a la que toca primero la esencia del alma que sus potencias. Que las potencias más bien parecen pertenecer a la persona en cuanto son principio de actos personales. De aquí que sean el propio sujeto de los pecados actuales, que son pecados personales.* Hasta aquí el autor, que si bien por una parte nos

pone cerca de lo que buscamos, por otra nos aleja, estoy por decir indefinidamente, de lo mismo. Digo que nos pone cerca, porque trata de una propiedad positiva de la justicia original, propiedad que coincide con otra propiedad de la gracia santificante, que es ser inherente a la esencia del alma; mas al vernos tan cerca con la esperanza de lo que buscamos, y que ni como punto de comparación quiere el Santo mencionar la gracia santificante junto a la justicia original, siente uno perder hasta la curiosidad de saber qué pensaba el mismo autor acerca de la cuestión que tanto ha hecho discurrir a sus numerosos discípulos. Porque una de dos: o no pensó nunca en esta cuestión, o ex profeso más de una vez hubo de callar su parecer. Y aquí mismo llama la atención una cosa en que ya advertimos en otros pasajes; es que, nuestro gran Doctor, en la gran mayoría de los casos, de la justicia original sólo trata por tratar de su contrario, el pecado de origen, sin detenerse a explicar sus propiedades o constitutivos sino incidentalmente. En el caso presente, el artículo tiene por objeto averiguar dónde está inherente el pecado original. Sólo con ocasión de una dificultad se habla (ad 2^{um}) del mismo problema relativo a la justicia original. Toda la cuestión 83 es *De subiecto originalis peccati,* y en vano buscamos en toda la Suma una cuestión o al menos un artículo que sea *De subiecto originalis iustitiae.*

d) La cuestión 85 versa sobre los efectos del pecado, mas como los causados por el pecado original son tan extraordinarios, casi constantemente está en contacto con los problemas que plantea este pecado, dando buenas indicaciones acerca del contrario al mismo pecado, que es la justicia original.

Así, en el a. 4 trata de si el pecado causa la privación del modo de ser, de la especie y orden en el bien que se posee. Y, afirmándolo, lo expone de esta manera: *Hay, pues, un bien que pertenece a la misma sustancia de la naturaleza, que tiene su modo, especie y orden: éste ni se quita ni se disminuye por el pecado. Hay, además, un bien en la inclinación natural; también éste tiene su modo, especie y orden. Éste, como se dijo en el a. 2 de esta cuestión, se disminuye, mas no se quita del todo. Hay, en fin, un bien que consiste en la virtud y en la gracia, el cual igualmente tiene su modo, especie y orden; y éste del todo se quita por el pecado mortal.* Así habla nuestro autor, y es evidente que no quiere mencionar el pecado original, aunque la cuestión se presenta igualmente para el mismo, mejor diré, de una manera especialísima para el esta-

do de justicia original. Uno desearía saber lo particular de la pérdida por el pecado original del modo de ser, de la especie y orden en el bien del estado de inocencia. Lo espera ver en este artículo, pero en vano. Este a. 4 se encuentra entre otros dos que versan exclusivamente acerca del pecado original, y en éste, cuando parecía exigirlo la materia, ni una palabra se pone acerca del mismo. ¿Lo impedirá acaso el tenerse que hablar más determinadamente de la pérdida de la gracia? Así lo sospecho.

Pero en el a. 5, como puesto a propósito para desconcertar nuestros cálculos, leemos este período: *Subtractio autem originalis iustitiae habet rationem paenae, sicut etiam subtractio gratiae.* Mas la sustracción de la justicia original tiene carácter de pena, del mismo modo que la sustracción de la gracia. La dificultad contra lo dicho es grave. Porque en estas palabras se distinguen dos penas del pecado de que se trata, que es el original. Pero no se puede decir que la distinción sea sólo de razón, como parece evidente. Luego una cosa es perder la justicia original en el primer pecado, y otra perder la gracia en el mismo. Ni vale el efugio de que perder la justicia original añade a la pérdida de la gracia la del privilegio de la integridad. Porque este efugio está en flagrante contradicción con el contexto. Veámoslo. En él se define la justicia original diciendo que por ella no sólo las fuerzas inferiores del alma se mantenían sometidas a la razón sin ningún desorden, mas aun todo el cuerpo se sujetaba al alma sin ningún defecto..... *Por esto, quitada la justicia original por el pecado del primer padre, como fué herida la naturaleza humana cuanto al alma por el desorden en las potencias, como arriba se dijo en el artículo precedente* (1) *y en la q. 83 a. 3, así también vino a ser corruptible por el desorden del mismo cuerpo.* Y aquí vienen las palabras cuyo sentido estamos examinando, *Subtractio*

(1) Admito que esta referencia al a. 4 que poco ha conmemoramos, complica el sentido del mismo. Queda en pie que allí no hablaba nuestro Doctor taxativa y determinadamente de la pérdida especial del hombre al perder la justicia original. Mas según la referencia presente incluía allí, al decir que se perdía el modo, etc., *naturalis inclinationis* (esto es, se disminuía), la pérdida de la justicia original. Y al contrario, al hablar de la pérdida del modo, etc., *virtutis et gratiae*, no significaba la pérdida de la justicia original, confirmándose con aquel pasaje la dificultad de que ahora se trata a propósito del a. 5. Mas el mismo hablarse en el a. 4 *naturalis inclinationis*, como no era la justicia original, nos hace prescindir de este aspecto de la dificultad.

autem, etc. Por consiguiente, la justicia original no comprende aquí la gracia. El juntarse las dos penas, la sustracción de la justicia original y la sustracción de la gracia, es como una reminiscencia del artículo cuarto, en que se acababa de tratar de una disminución de la recta inclinación natural y de la pérdida total de la gracia por cualquier pecado mortal.

Concedido todo esto, como creo deberse conceder, ¿qué consecuencia se puede sacar en favor de nuestra tesis? La respuesta es fácil, porque nos queda de hecho concedido lo principal que defendemos. Explicaré esta consecuencia, acaso un poco inesperada.

Es éste uno de los pasajes en que más evidentemente, bajo la pluma de nuestro Santo, se restringe el sentido de la palabra justicia original. Porque no se significa con ella el orden y rectitud de la mente con respecto a Dios, como ciertamente se significa otras veces en el mismo Santo Doctor; y es natural que signifique esto la palabra justicia tomada como por antonomasia. Mas aquí, según todos los indicios, sólo significa lo que era consecuencia de aquel orden supremo en el hombre.

Ahora bien, supuesta esta diversidad de significados en el uso de una palabra, sobre todo cuando el significado más lógico y más claramente defendido por el mismo autor era el otro de que aquí no se vale, no es prudente ni crítico deducir nada cuanto a la sustancia de la doctrina valiéndonos de este pasaje. Pero sí podemos servirnos del mismo para sostener la muy legítima duda sobre la definición exacta de la palabra en el léxico de Santo Tomás que venimos declarando.

e) La q. 86 no trata, es cierto, del pecado original inmediatamente, y así tampoco de la justicia de este nombre, en sus particularidades individuales; mas como versa sobre algo común a todo pecado, y en la cuestión anterior hemos visto al Santo tan atento a no olvidar lo típico del pecado original, también en ésta hay que suponer que no lo olvida, mayormente cuando trata de lo más esencial en el pecado, esto es, de la mancha del pecado. Según esto, el a. 2, que discute acerca de que la mancha del pecado persevera en el alma después del acto de pecar, nos interesa más en especial. ¿Qué es, pues, la mancha del pecado? ¿Qué será la mancha del pecado original con que todos nacemos? Y si con la Suma en la mano podemos responder a estas dos preguntas, con mucha probabilidad al menos podremos también responder del sentido de la definición del pecado original, y del significado de la justicia del mismo nombre.

En realidad, respondemos a las dos preguntas propuestas. A la primera, pues, responde positivamente el autor, cuando dice in c.: *La mancha del pecado persevera en el alma aun pasado el acto de pecar. La razón es que la mancha, como se dijo en el artículo precedente, importa cierto defecto de brillo, por haberse apartado uno de la luz de la razón o de la divina ley. Por lo cual, mientras el hombre permanece fuera de semejante luz, persevera en él la mancha del pecado. Mas luego que vuelve a la luz de la razón y a la luz divina, lo que tiene lugar por la gracia, entonces cesa la mancha.* Hasta aquí el autor. Esto nos da la clave para una respuesta evidente a la segunda pregunta, que era ¿en qué consiste la mancha del pecado original en nosotros? Porque el pecado original en nosotros seguramente no es la privación de la luz de la razón, ni viene el hombre al mundo apartado de la luz de la razón. Es cierto que viene con la concupiscencia que puede apartarlo de esta luz; pero sería un grave error decir que la concupiscencia sea la mancha del pecado original, y un error muy contrario a la doctrina de Santo Tomás, como es fácil ver. Resta, pues, que digamos que la mancha del pecado original es la privación de la luz divina; es así que la luz divina de que aquí habla el Santo es la misma gracia, luego el pecado original consiste en la privación de la gracia.

Raciocinio clarísimo, y en sustancia nos lo da el mismo autor, diciendo, ad 1^um^: Después del acto de pecar no queda nada positivo en el alma sino por vía de disposición o hábito: mas persevera algo privativo, a saber, el defecto de conjunción con la divina lumbre *(privatio coniunctionis ad divinum lumen)*. Así que la mancha del pecado original en nosotros seguramente se reduce a esta privación de la gracia santificante. Por consiguiente, la esencia del mismo pecado, que sin duda es la misma mancha, será dicha privación en cuanto originada y transmitida a nosotros por el pecado del primer hombre.

Esto decide también con mucha probabilidad acerca de las otras dos preguntas paralelas, sentido de la definición del pecado original y significado de la justicia de este nombre. La definición, el pecado de origen es la privación de la justicia original, explicará la esencia del pecado de origen sólo cuando exprese la privación de la gracia al modo dicho, y sólo sucederá esto cuando la palabra justicia original signifique aquí esencialmente o como forma de la misma justicia la gracia santificante concedida al primer hombre para toda la humanidad o en él concedida a la naturaleza.

Conclusión.

Sinteticemos ahora, después de haber analizado discurriendo por tan variados pasajes de tan diversas obras de Santo Tomás, y deduzcamos la impresión general e interpretación necesaria en nuestra opinión de su modo de decir. Aunque cuanto a la parte directa de nuestro sencillo estudio, que es el problema lexicográfico, nada nos resta que añadir, pues siempre lo tuvimos presente e insistimos en él, sin confundirnos ni desviarnos por la fuerza de la lógica de los textos, distinguiendo repetidas veces la cuestión de palabra de la cuestión de doctrina, manteniéndonos en una justa reserva cuanto al juicio del valor de la palabra, deslindando bien los campos de lo esencial e importante de la doctrina y lo variable y accesorio de las palabras con que se expresa.

Por esto la síntesis se referirá ahora a la doctrina, dejando ya la cuestión de palabra a que dirigimos constantemente la atención en cada uno de los textos examinados o aducidos.

Las verdades que se incluyen en la afirmación de la justicia original son, sobre todo, las siguientes: 1) que Adán recibió la gracia santificante antes del pecado; 2) que recibió el don de la integridad o fué inmune de la concupiscencia; 3) que además gozó del don de la inmortalidad e impasibilidad. Estas verdades figuran a cada paso en los textos comentados.

Pero se pueden concretar más y relacionar entre sí, como formando las tres cosas así afirmadas una sola entidad, por lo mismo compleja, y con unión que no afirmaremos que sea física. Esta compleja entidad está particularmente expresada en el *Compendium Theologiae* (cc. 186 y 187), recalcándose ahí en lo principal que contenía este modo de ser, que era la justicia simplemente dicha, que formaba la base de aquel orden tan perfecto en que fué creado Adán. Esta unidad de perfección exigía un nombre, pero aun este nombre podía indicar lo interior de aquella perfecta realidad en Adán, o, de un modo más vago, su estado. No habrá, pues, un nombre único, e indistintamente se llamará aquello tan perfecto, justicia original o estado de inocencia. Y son muy naturales y adaptadas semejantes palabras, porque justicia e inocencia convienen muy de veras entre sí, y expresan la rectitud del hombre salido de las manos de Dios.

En el afirmar de un modo general estas verdades y su trabazón, todos los defensores de la sana Teología convienen. Ni sólo en esto convienen, sino también en muchas consecuencias que de aquí dimanan, supuesto el pecado original. Porque aunque no definan expresamente el pecado original por la privación de la gracia santificante, confiesan esta privación en quien existe el pecado original. Ni confunden, al menos voluntariamente, el pecado original con la privación del don de integridad o la concupiscencia. Admiten, además, que la muerte y penalidades de esta vida son consecuencias del pecado original. Y como sostenían aquella unidad lógica de tantos bienes reunidos en la justicia original o estado de inocencia, así también defienden la doctrina del pecado original con la multitud de males que trae consigo, ora en su carácter de culpa, ora en su carácter de pena, caracteres no plenamente distintos o separados, pudiendo manifiestamente ser pena lo que también tiene carácter de culpa y de mancha a los ojos de Dios, como sucede en la privación de la gracia, que es falta de aquel brillo que debía tener el alma, brillo de luz divina, que sólo por gracia existe en la naturaleza creada. Porque, en el pecado original, muy a la letra se cumple el aforismo vulgar que dice, que en el pecado se encuentra la penitencia.

La jerarquía, digámoslo así, de estas verdades incluídas, formal o consiguientemente, por todos los teólogos católicos en la afirmación de la justicia original, llama ya la atención sobre lo sobrenatural del primer don aquí enumerado; pero también convienen los teólogos con Santo Tomás en afirmar que los otros dones incluídos en la justicia original, en particular los de integridad, inmortalidad e impasibilidad, superaban las fuerzas y aptitud natural de la condición humana, o eran de algún modo gratuitos y sobrenaturales (1).

Santo Tomás, así como es profundo en defender asiduamente la verdad del pecado original, así también es terminante en enseñar cada una de las partes que constituían la perfección del primer hombre en

---

(1) Bayo y Jansenio erraron gravemente por haber querido ir en este terreno contra el común y antiguo sentir de los teólogos; ni se sabe qué motivo les pudo mover a ello. San Agustín había sido terminante en enseñar estas verdades, y el negarlas era ponerse en contacto y hacer alianza con el pelagianismo, cosa por demás sorprendente en dichos teólogos, que suelen ser exagerados protagonistas de la necesidad de la gracia y de lo sobrenatural en el hombre. Pero los extremos se tocan.

su creación; y si en la subordinación de la mente a Dios incluye lo natural de la rectitud de una justicia del todo humana, no es menos explícito antes más en explicar la rectitud de la misma voluntad de Adán por aquella justicia superior y más propiamente dicha, que es efecto formal de la gracia. Vimos que supuesto que la gracia fué concedida al primer hombre en la creación, la gracia fué concedida a la misma naturaleza (2 dist. 20, q. 2, a. 3 in c.) según el mismo Santo Doctor. Ahora bien, el supuesto lo defiende con toda lucidez en la Suma, p. 1, q. 95, a. 1 (1); luego no sólo defiende que la gracia fué concedida al primer hombre en su creación, sino que lo fué como formando parte de la herencia que debía conservar para sus hijos. Este a. 1 de la q. 95 está expre-

---

(1) El R. P. Kors, en la obra citada al principio (p. 139), parece que quiere invalidar toda la doctrina del cuerpo del artículo a que nos referimos, por unas palabras que se leen ad 5um, y son éstas: *cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse,* con lo cual da por probado que la gracia en Adán era sólo don personal. Si por el hecho de que consintiese Adán en una cosa, ya la misma era sólo personal, se acabó la doctrina del pecado original. Si era natural, como supone Santo Tomás, que la elevación al estado sobrenatural por la gracia se concediese en el instante de la creación al hombre con su consentimiento, ¿qué repugnancia había en que se concediese en él a toda la naturaleza, aun interviniendo su consentimiento? Cuando Santo Tomás ha dicho: *Alii vero dicunt, quod homo in gratia creatus est, et secundum hoc videtur, quod donum gratuitae iustitiae ipsi humanae naturae collatum sit,* no hizo la salvedad que se necesitaría hacer según el R. P. Kors, a saber, que esto no sería verdad si intervenía el consentimiento del primer hombre. Pero el Santo no hacía esta salvedad, a pesar de que ya entonces sostenía aquella doctrina de la intervención del consentimiento de Adán, como consta del mismo libro 2, dist. 29, q. 1, a. 2 in c., donde escribió: *hoc tamen probabilius est, ut cum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, quod in primo instanti creationis ad Deum conversus, gratiam consequutus sit.* Donde hay que anotar que para nuestro Doctor decir todo esto, es simplemente decir que Adán fué criado en gracia, y esto según el mismo R. P. Kors. Porque en la q. 95, a. 1, por una parte está claro que en el cuerpo del artículo defiende el Santo, *quod fuerit etiam conditus in gratia;* y por otra, el mismo R. Padre ve en la solución ad 5um aquella doctrina del Comentario, en lo cual con gusto asiento con el mismo. Luego, para Santo Tomás, en oposición al modo de argüir del R. P. Kors, subsiste aquella consecuencia que condicionalmente había admitido en el Comentario, y era: Si Adán fué creado en gracia, la gracia fué concedida a la naturaleza, esto es, no fué sólo cosa personal. Y como aquí mismo (1 p., q. 95), según el Santo, la condición se cumple, luego también su consecuencia, y por tanto es críticamente cierto que para Santo Tomás la gracia santificante fué en la creación don hecho en Adán a la naturaleza, que era lo que queríamos demostrar.

sísimo en el explicar la rectitud propia de la justicia original como propia de la gracia. Porque debía ser esta rectitud superior a la natural, puesto que debía ser la razón de otros dones superiores a la naturaleza del hombre, cuales eran los de integridad e inmortalidad; concluyendo el mismo Santo Doctor, que aquella primera sujeción del alma o la razón a Dios no era sólo según la naturaleza, sino según el don sobrenatural de la gracia; y aún más expresamente, que por la gracia existente en el alma las fuerzas inferiores se le sujetaban.

Admito que en esto último que en este precioso artículo con tanta distinción enseña, no andan las opiniones de los teólogos tan acordes. Buena prueba de ello es el opúsculo del R. P. Kors, que parece concentrar en este punto todo lo que se refiere a la justicia original, y complacerse en señalar en él gran divergencia entre los teólogos (1).

---

(1) Me refiero a este pasaje de la p. 139: «Il semble que l'opinion contraire (esto es, la que aquí defiendo siguiendo a Santo Tomás) s'est affirmée à l'occasion et a cause des polémiques dirigées contre Baius et Jansenius. En refutant ces docteurs qui exagéraient le caractère naturel de la justice primitive, les théologiens catholiques ont a leur tour exagéré le rôle de la grâce. L'équivoque s'est produite d'abord à cause du caractère gratuit et préternaturel de la rectitude dans laquelle notre nature fut créée, ce qui faisait appeler cette rectitude une grâce, etc.» Ante todo, notamos que transcribiendo esto con la memoria llena del artículo dicho de Santo Tomás, nos sorprenden las palabras por parecernos, contra la manifiesta intención del autor, objetivamente contrarias al Santo. Por lo que se refiere a ser la opinión que impugna el mismo autor un arma contra Bayo y Jansenio, nos parece que son armas mucho más poderosas contra los errores de Bayo y Jansenio otras verdades ciertas en que convienen, como dijimos los teólogos católicos. No, la opinión contraria al opúsculo, *La Justice Primitive et le Péché Originel* no debe su fuerza a dichas discusiones, por otra parte muy necesarias, dada la tenacidad de Bayo y Jansenio en defender muchas ideas erróneas, sino a la q. 95 de la primera parte de la Suma y a la q. 100 y a otros pasajes de las obras de Santo Tomás que hemos mencionado. De aquí que la fuerza de esta opinión consiste en que la mayor parte de los teólogos que profesan seguir a Santo Tomás la defienden. Por esto, el alarde de espíritu crítico que contienen las palabras *les théologiens catholiques ont a leur tour exagéré,* parece singularmente injustificado. La misma palabra equívoco *(équivoque)* de que en seguida se vale el crítico le podía traer a la memoria que la cuestión a que da tanta importancia en cuanto existe entre los católicos, es, como hemos ido viendo, verbal y muy de otro carácter que la existente con los que negaban el orden sobrenatural en Adán. Contra esta negación, ¿qué más da decir en Adán había la gracia santificante, que era el constitutivo esencial de la justicia primitiva, como dicen los más, o decir, había la gracia santificante que era la causa de la misma justicia, como se propuso defender el opúsculo de que habla-

Pero aun en esto creo que la opinión corriente entre los teólogos acertó a dar a las diferentes expresiones de Santo Tomás el sentido único que en definitiva admiten. El R. P. Kors parece fundar su opinión contraria en que hubo un equívoco interpretándose la palabra gracia, dicha en general por el Santo, por gracia santificante. Si esta crítica la extiende a la q. 95 de la primera parte, principal documento de Santo Tomás en esta materia, está privada de todo fundamento. Porque es de toda evidencia que la q. 95, en cuanto habla de una gracia concedida en su creación al primer hombre, habla de la gracia santificante. La cuestión consta de cuatro artículos; pues bien, en los tres de ellos, que son el 1, el 3 y el 4, consta, por palabras explícitas, que habla el Santo de la gracia santificante.

En el 1, fuera de otros muchos manifiestos indicios, tenemos en la solución ad 2^{um} el siguiente, que para un teólogo es explícito: *Non negatur*, dice el grande autor, *quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus Sanctus, sicut et in aliis iustis*. Harto conocida es la expresión *inhabitatio Spiritus Sancti* para designar la gracia santificante.

En el 3 afirma en Adán las virtudes sobrenaturales que acompañan en el alma, como naturales compañeras suyas, la gracia santificante.

En el 4, fuera de la evidencia que brilla en todo él de tratarse ahí de la gracia santificante, llama en alto grado la atención en el mismo sentido la solución ad 1^{um}, que es la flor y nata de lo que defienden unánimes los teólogos católicos en materia de *Gratia et Iustitia: Homo post peccatum*, dice el Doctor Angélico, *ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis; quia homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae; sed homo post peccatum super hoc indiget gratia etiam ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem*. Las cuatro veces que aquí suena la palabra gracia, suena en el sentido en que se usa en todo el artículo, y en el sentido en que se usa en toda la cuestión y en el

---

mos? La diferencia es nula para el caso, sobre todo cuando la palabra *causa* quiere ser la interpretación auténtica de la palabra *raíz*, que una vez usa Santo Tomás, como vimos (1 p., q. 100, a. 1 ad 2^{um}); y con toda probabilidad se puede decir como defendemos, que era causa constitutiva o formal, al modo que la raíz es ya intrínseca al árbol, y la esencia de una cosa es la raíz de sus propiedades.

sentido de la gracia santificante. Insistimos en ello deleitándonos en las altas verdades aquí sintetizadas por el grande Doctor, sin la más mínima intención de zaherir a quien acaso no ha reparado en tan hermoso lugar, cuya doctrina, sin duda, de corazón abraza.

Luis Teixidor

PUNTO DE PARTIDA Y GERMEN DE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA CATÓLICO

Continuación [1]

Cómo está el germen o virtual inclusivo en el dato revelado o punto de partida.

En los artículos que han visto la luz pública hasta el presente, hemos expuesto razonadamente nuestro criterio sobre dos puntos principales, en que los teólogos modernos discrepan de la escuela antigua y tradicional, en la teoría sobre la evolución del dogma católico, teoría admirablemente trazada y desenvuelta y espléndidamente confirmada por el R. P. Marín Sola en su magistral obra *La evolución homogénea del dogma católico*. Esos dos puntos, como se recordará, son la autoridad divina de la Iglesia en sus definiciones doctrinales y la incapacidad próxima del virtual inclusivo a ser creído con fe divina antes de ser definido por la Iglesia.

El oficio que desempeña en tal teoría dicha divina autoridad es tan principal e irremplazable, que de no creer ver con tanta claridad su objetiva insubsistencia, optáramos respetar construcción arquitectónica tan grandiosa, atrevida y bien ajustada, llamada, por otra parte, a prestar servicios eminentes y oportunísimos en pro del dogma y de la ciencia teológica, sin atrevernos a poner sobre ella nuestras manos pecadoras.

A la verdad, si alguna obra hay de carácter teológico que plantee y resuelva el problema de la evolución, no de la evolución teológica, sino de la dogmática, muy distinta de aquélla; no de la inmutabilidad del dogma dentro de sus varias y progresivas fórmulas; no de la evolución del dogma en nuestro conocimiento y sentido subjetivo del mis-

---

(1) V. t. 7, p. 485.

mo, sino en su propia razón objetiva, con crecimiento no transformista, sino homogéneo y *quasi* vital, es la obra a que nos referimos.

En ella parece sentirse el germen evolutivo del dogma (aquella realidad y sentido divino del virtual inclusivo) oculto en el dato revelado, bullir y pujar, al soplo del Espíritu Santo, por desarrollarse y adquirir por el ministerio de la Iglesia docente, previa la labor y vida afectiva de los santos y doctores, aquel sentido formal y explícito, siempre divino, que antes sólo virtual y ocultamente en sí encerraba, dando así lugar a una verdadera evolución dogmática; a evolución, por pasar realmente del estado virtual e implícito al explícito y actual; y a evolución dogmática, por tratarse de un sentido divino realmente revelado en el dato primitivo, y sólo conceptualmente distinto de él. Lógrase así una evolución homogénea y no transformista, por ser siempre la misma en la sustancia y sólo variar en su explicación, y es dogmática, no teológica, porque tal explicación la define e impone la autoridad divina de la Iglesia, no la mera razón humana, como sería la de los teólogos.

No cabe concepción del progreso dogmático más objetiva, más honda y encumbrada a la par, ni se presentará fácilmente estudio más claro, delicado y concienzudo que aventaje al presente en fina análisis, raigambre teológica y copia de claras pruebas en pro de su teoría tomística y tradicional sobre la evolución.

¡Y en qué tiempo tan oportuno y angustioso vió la luz pública!

En virtud de la confusión introducida ya de antiguo en el campo teológico y tan extendida entre los teólogos modernos, por la que el virtual implícito, el propiamente teológico, se toma por formal revelado, aunque confuso, y de suyo objeto inmediato de la fe, y el virtual físico conexivo por virtual revelado y propio objeto de la Teología, ha venido a hacerse común en la moderna ciencia teológica el pensar que rompería la homogeneidad del desarrollo dogmático, la conclusión a él integrada, que se dedujera de un principio revelado por raciocinio propiamente dicho (1).

Y como del estudio histórico e investigación analítica de los dogmas definidos por la Iglesia parece sacarse con innegable claridad que la Iglesia, repetidas veces, los ha conocido y definido por deducirlos unos de otros con verdadero y riguroso razonamiento, de aquí que co-

(1) V. *Le donné révélé et la Théologie* del P. Gardeil, p. 171.

rría peligro la buena defensa de la homogeneidad de la evolución dogmática a través de la historia de la Iglesia.

Por otro lado, para desdoro de la misma Teología, se ha venido a desconocer también el terreno propio en que se agita y campea la labor teológica, estrictamente tal, llegándose a tomar por verdaderas conclusiones teológicas a deducciones, que no superan en certeza a las de las ciencias físicas, las más endebles de todas, y a hacerlas objeto de la infalibilidad de la Iglesia, ya que no objeto capaz de divina fe, una vez definidas por ella.

En tan tristes circunstancias llega y aparece ante nosotros, para nuestra dicha, como poderoso preservativo o curativo remedio, la luminosa obra de la *Evolución homogénea*..... del P. Marín Sola, con la que fácilmente sabremos todos, si la estudiamos bien y explotamos, salvar la homogeneidad de la evolución dogmática y conciliarla con la Historia, fijaremos bien los límites del campo propiamente teológico; nunca rebajaremos la certeza de la ciencia divina de la Teología al humilde nivel de la certeza física, y nos persuadiremos que sus conclusiones se derivan *totalmente* de tan altas fuentes y sus verdades están identificadas con realidades tan ciertas y divinas, que encierran en sí tesoro de sentido divino y revelado y que nunca puede fallar, a las cuales no pueden jamás asociarse deducciones de mera certeza física y de virtualidad en manera alguna revelada, y que por ser innecesarias a la explicación y defensa de la fe, no hay por qué considerarlas propias del campo de la infalibilidad de la Iglesia.

A su vez veremos con claridad que toda *estricta* conclusión teológica, por remota que sea, si es verdadera conclusión y fluye con evidencia de sus ciertas premisas, no solamente no podrá jamás flaquear (244), pero aparecerá tal que la Iglesia podrá definirla de fe divina y así convertirla en dogma de fe católica. ¡Cuán dilatado camino que recorrer se ofrece así a la marcha y progreso de la evolución del dogma católico!

Sea, pues, bienvenida obra tan ventajosa, de tantos alientos y empuje, y que, mostrándose en su rica documentación fiel eco de la ciencia teológica tradicional, viene a proseguir gloriosamente la labor de la escuela tomista (1) y a vincular y hermanar la ciencia moderna con

---

(1) Llamo escuela tomista, en lo tocante a la evolución del dogma, a la escuela

la antigua en lo tocante a la evolución del dogma, una vez felizmente deshecha la confusión reinante.

Y siempre y en cualquiera opinión quedará fuera de duda la necesaria intervención del magisterio infalible para lograr carácter de progreso dogmático de fe católica el progreso doctrinal en el campo de la Iglesia, y siempre por esa nota se podrá distinguir en la historia de los dogmas la evolución formal del *dogma católico*, de la mera evolución teológica en el orden general científico, que no es sino sencilla preparación de aquélla.

Fuera de que aun limitándonos a la distinción entre el progreso científico y el de la fe divina en algún teólogo en particular, siempre tendremos a mano la nota distintiva entre ambos.

Mientras el teólogo no haga otra cosa que deducir nuevas y nuevas conclusiones de los principios revelados y asentir a ellas *por el vigor de riguroso y evidente discurso teológico*, no hará sino progresar en el orden científico de la Teología. Y cuando por esta previa certeza teológica se haya dispuesto a *contemplar* el principio revelado en sí mismo, para ver ya en él claramente *enseñado* por Dios el contenido de la conclusión, *se le presentará ya ésta como dicha a él* en forma tan abierta y segura, que la tenga desde luego por digna de ser creída al punto con fe divina, *sólo apoyándose en la palabra de Dios;* es decir, pasará ya a ser en él dogma de fe divina lo que antes sólo era conquista y tesoro de ciencia teológica.

Habrá ya, por consiguiente, progreso en el orden de fe divina, como quiera que lo que primero era únicamente un dicho divino de sentido oculto y virtual, y así objeto remoto de su fe, pasará entonces en el teólogo a mostrarse como dicho divino abierto y formal (al menos equivalentemente en el aprecio y lenguaje humano, en que también nos habla Dios); es decir, pasará a ser dogma actual de fe divina explícita.

Pero de eso hablaremos después más largamente.

En el progreso teológico, a cada avance se hace nuevo hincapié en

---

antigua y tradicional que explica la evolución por el desarrollo del germen, que es el *virtual* inclusivo, según la mente de Santo Tomás, a diferencia de la escuela de los teólogos modernos que la explican por el paso o cambio del formal confuso o implícito a formal explícito revelado, entrando en dicha escuela moderna tomistas y molinistas, etc.

cada razonamiento estricto y evidente, como en nuevo motivo de la adhesión a nuevas verdades deducidas y así descubiertas; en el progreso dogmático de que hablamos, el discurso previo, con la claridad y certeza que aporta, nos dispone a la aplicación del dicho divino a nosotros, de suerte que podamos aplicárnoslo entendiéndolo ya claramente en su sentido antes recóndito y quizá insospechado, y tenerlo así como próximamente creíble, por su propio mérito, con fe divina y como dogma ya explícito de nuestra fe.

A cada ulterior conclusión nuevo descubrimiento y nueva aplicación de sentido revelado antes todavía oculto, y así nuevo avance y nuevo dogma de fe divina.

Y con esto dicho se está que en tales casos no se hace precisa la definición previa de la Iglesia para creer con fe divina en un virtual inclusivo. De ser necesaria tal intervención con carácter de explicación *divina* dada por la Iglesia, pero en nombre y lugar de Dios (dígase lo mismo en lo que mira al progreso homogéneo del dogma), nos parece tan claro no haber ya lugar a tal misión de la Iglesia, que antes negaríamos la evolución *objetiva* del dogma, en el sentido que aún cabe, que reconocer tan exorbitantes poderes en la Iglesia.

Nos contentaríamos con la evolución puramente subjetiva en nosotros mismos y con respecto al conocimiento y fórmula cada vez más explícitos y perfectos del dato primitivo revelado y tesoro transmitidos por los Apóstoles a la naciente Iglesia.

La discrepancia, pues, en dichos dos puntos hasta ahora tratados, es real y de capital importancia entre la doctrina moderna y la teoría tomista y tradicional del R. P. Marín Sola.

Sólo nos resta ya examinar aquella otra discrepancia que notábamos en nuestro primer artículo, por la que los teólogos modernos reputan por formalmente revelada la doctrina del virtual inclusivo, en el mismo dato primitivo de la Revelación, mientras la escuela tomista y tradicional la aprecia por mero virtual revelado.

Veamos, pues, si esta discrepancia es real y, sobre todo, de parte de quién parece estar la razón. Si la tuvieren los tomistas, habrá lugar a un progreso real y, en cuanto cabe, objetivo del mismo dogma divino; pero si vencieran en este litigio los teólogos modernos, la evolución dogmática de la fe sería extrínseca a la verdad revelada y de carácter puramente subjetivo.

Y puesto y admitido que el virtual inclusivo sea un *revelabile*, co-

mo diría Santo Tomás, o un neto virtual, ¿lo es de tal suerte que, para llegar a ser formal, necesita declaración infalible emanada de la autoridad divina de la Iglesia; o basta la interpretación cierta, que, valiéndose de antemano de verdadero raciocinio, den los hombres al lenguaje humano empleado por Dios al suministrar el dato o principio revelado, pero interpretación que guarde con el dicho o expresión divina la misma ley, sentido y aprecio que guardan los hombres entre sí con los ajenos dichos en la conversación y trato humanos?

A la vista está que la solución de esta doble duda tiene gran valor para formar el debido juicio acerca del mérito objetivo y trascendencia de la teoría tomista de la evolución y de la actitud de los teólogos modernos con respecto a ella.

Así que hemos juzgado oportuno someter a estudio y emitir sobre ella nuestro imparcial y modesto parecer, para así redondear nuestro trabajo, incoado con ocasión de la meritoria obra del R. P. Marín Sola.

De las dos dudas, la primera aparece, sin vacilación alguna, como la más fundamental, y una solución contraria a la teoría tomista minaría los cimientos de ésta, pues toda ella se funda en la índole del virtual inclusivo, así por lo que tiene de inclusivo para conservar la homogeneidad de la evolución, como por lo que tiene de virtual para dar cabida a una real y positiva evolución, por el cambio positivo del estado potencial al actual de verdadero dogma revelado.

Pero aun en caso de obtener solución favorable en el primer problema, todavía puede quedar malparada y correr fortuna en la resolución del segundo, mas siempre quedando a salvo el honor, por quedar incólume el real y perenne progreso dogmático, cuya vitalidad defendía y celaba.

El resultado de nuestro estudio se puede proponer en las dos siguientes fórmulas o tesis:

1.ª La doctrina del virtual inclusivo no está formalmente contenida y revelada (y con carácter absoluto, ni siquiera de un modo vago y confuso) en el principio o dato revelado, de que se deduce con estricto raciocinio y rigurosa demostración científica de teología propiamente dicha.

2.ª El virtual inclusivo está de tal manera virtualmente contenido en el principio revelado y de tal manera virtualmente manifestado por Dios a nosotros con el lenguaje humano de que se ha servido, que

para llegar a ser dicho formal y expreso de Dios (o algo equivalente en orden a ser creído) y, por tanto, actual dogma de divina fe, basta que los hombres, valiéndose de su propio y natural discurso, vengan a descubrir que su verdad y sentido propio está ciertamente contenido en la *mente y palabra divina* del principio revelado, y justamente se lo adjudiquen a ley del valor lógico y moral aceptado del lenguaje humano en el trato y conversación de los hombres entre sí, ley a la que Dios libremente se ha querido ajustar.

Así queda también indicada la división de nuestra labor en este sexto artículo.

PARTE PRIMERA

El virtual inclusivo no se contiene formalmente en el dato revelado.

Para la buena inteligencia y acertada resolución del primer problema, mucho, ciertamente, ha de contribuir el formarse el más propio y ajustado concepto, que nos sea posible, del valor lógico de la palabra divina en la Revelación con que se nos ha favorecido, y el fijar y apreciar bien la norma suprema y práctica a la vez, pero segura, sencilla y universal, que nos determine en sus líneas generales cuándo una verdad está contenida y expresada formalmente, cuándo sólo virtualmente, cuándo de ninguna manera, siquiera para nosotros y en orden a nuestra información y fe.

Mirando a lo primero, hemos de reparar que la elocución divina, por estar compuesta en términos y giros de lenguaje humano, tiene, sí, la significación, alcance y modalidad propios de la palidez, rusticidad y pobreza de la palabra humana; pero por ser palabra de Dios, es expresión formal de la mente y concepto divinos, y así participa de su nobleza y perfección. De suerte que, a título de ignorancia, inadvertencia, etc., no hemos de poner en el término o frase empleada ningún límite o imperfección en el sentido de que ella sea capaz dentro de las leyes de la humana conversación.

Y penetrando la mente divina, en forma adecuada y comprensiva, la esencia e inteligibilidad de todas las cosas, cuanto pertenezca a la razón íntima de una verdad y cuanto haga falta absolutamente incluir,

suponer y salvar para constituir y salvar su esencia, todo eso hemos de ver incluído y dicho por Dios en el término humano usado por Él para significarla, aunque al principio y de suyo sólo de un modo vago, hipotético y general.

Asimismo, por emplear la Revelación divina términos tomados del lenguaje humano, y no valer éstos a significar expresa e inmediatamente sino este o aquel aspecto determinado de una misma cosa, cuya complejidad y plenitud no podemos abarcar sino por conceptos inadecuados y distintos entre sí, tampoco la palabra de Dios, por más que el concepto subjetivo divino sea siempre uno, sencillo y completo, podrá expresar con un solo término una razón objetiva múltiple y conceptualmente compleja, aun cuando corresponda a una misma realidad, exigiendo por ello en cada caso el empleo de términos distintos acomodados a cada aspecto o razón inadecuada que pretenda concretamente significar.

Finalmente, como Dios en la Revelación habla con los hombres y para los hombres nada más, no puede tenerse por dicha y enseñada por Dios verdad alguna que, a pesar de estar incluída en el concepto subjetivo divino, y no obstante estar identificada con la realidad del concepto objetivo realmente expresado, de tal manera traspasa el humano alcance, que los hombres, por simple penetración e inteligencia del lenguaje empleado por Dios, ni por largos y sutiles razonamientos sacados de las entrañas del dato revelado pueden, con puros medios y recursos humanos, en modo alguno colegir.

Por eso en la revelación de la esencia y unidad divinas no está dicha y expresada la Trinidad de las personas, aunque haya identidad real y pertenezcan al mismo concepto subjetivo y objetivo que Dios tiene de ellas; pues como misterio propio que es, ni del concepto natural, ni de la revelación de la esencia una de Dios, podemos deducir su trinidad personal.

Como Dios Nuestro Señor no pretende dar al testimonio de su palabra reveladora más valor significativo, en cuanto dicho divino, que el humano que tiene en sí y le cabe conseguir entre los hombres para quienes habla, con el empleo exclusivo de los medios humanos (no hablamos aquí del sentido típico adscrito por Dios, de vez en cuando, más a las cosas significadas que a las palabras que las expresan), síguese que lo que no está *atestiguado* para los hombres en el lenguaje de la revelación tampoco estará para los Ángeles, ni como dicho di-

vino tendrá para ellos fuerza y significación alguna; aun cuando por la más alta noticia natural que tienen de la esencia y propiedades de las cosas puedan en la frase humana empleada por Dios descubrir escondidos secretos de verdades divinas ocultas a los hombres aun después de la Revelación.

A la verdad, la frase o confesión oída a un sonámbulo en su sueño anormal no vale ante un juez como testimonio humano, no sólo por no ser dicho consciente y libre, pero aun por no estar ordenado *humanamente* a descubrir y testificar el juicio o sentir del sonámbulo, y no ser, por lo mismo, verdadero dicho.

Eso, sin embargo, no impide que a un *detective* o policía pueda ponerle en la pista o ayudarle a descubrir al criminal verdadero que se busca; pues siempre puede servir de indicio por su valor fisiológico o psíquico.

Todo dicho divino o humano es testimonio del que habla y está de suyo ordenado a la instrucción de aquellos a quienes se dirige mediante la fe debida a sus palabras y la frase que no encierra como testimonio más sentido y alcance que el que entre hombres y para hombres el lenguaje humano en ella usado puede lograr; no puede, en razón de testimonio, servir a los ángeles para descubrir por vía de fe algo que no esté dicho y valga también para los hombres, a quienes atempera el Señor la fuerza y valor de su testimonio y revelación.

Por el contrario, todo cuanto esté verdaderamente dicho por Dios en la Revelación ha de estar dicho para los hombres, y de tal suerte, que ellos lo puedan humanamente entender, y una vez entendido con claridad, lo puedan creer. De otro modo faltaría a la palabra divina la razón de dicho formal o virtual con respecto a los hombres, que forzosamente debe incluir, al menos disyuntivamente.

Para fijar y apreciar bien la norma primordial y práctica en la materia hemos de persuadirnos que ésta no hemos de buscarla ni en la gramática, ni en la dialéctica, ni en arte o ciencia alguna. Podrán ellas desempeñar un papel secundario y auxiliar como la química, botánica, etc., en la determinación de la materia apta de los Sacramentos, pero no suministrarnos la norma suprema, trascendental y única a que por fin hemos de acudir en todo caso y que siempre hemos de respetar.

Es que así como el divino Redentor no puso en el criterio científico y técnico la norma para distinguir y fijar la materia válida de los Sacramentos, pues no habló de ellos como técnico y en lenguaje de cáte-

dra, ni los fundó como institución científica o artística, sino se expresó en forma vulgar y corriente y como maestro popular de las gentes, instituyéndolos como Salvador de todo el mundo, al que se atemperaba, así tampoco Dios habló como dialéctico, etc., ni en la forma y rigor técnico de las escuelas, en sus comunicaciones sobrenaturales con los hombres, sino se acomodó a la condición y tenor del lenguaje humano vulgar, ateniéndose a sus leyes y aceptando el valor y sentido que le dan los hombres, según las varias circunstancias que rodean y afectan el trato humano.

De esta sencilla reflexión se desprende ya la norma suprema universal y única para fijar en líneas generales el valor y sentido de la frase divina en el dato revelado, y así poder determinar después cuándo una verdad está expresada en él *actu* y de presente, o sea formalmente, cuándo sólo en potencia y virtualmente, cuándo de ninguna de las dos maneras, y así no estará dicha a los hombres en modo alguno.

La regla, pues, suprema y universal, es: la frase divina tiene en el dato revelado la significación y alcance que tendría entre los hombres, en paridad de circunstancias, una frase homóloga humana y contiene y expresa las verdades que ésta contendría y expresaría entre ellos, y en el mismo tenor y fuerza, según el criterio y uso recibido entre los mismos.

Lo que, pues, apreciadas todas las circunstancias de texto, contexto, índole del asunto, etc., se juzga entre los hombres por dicho actual y expresamente, eso estará formalmente dicho, aun cuando haya algo que se dé por el autor como sobrentendido, o bien pueda fácilmente de todos sobrentenderse, o sea que se dé por afirmado y bastantemente dicho con el resto de la frase empleada, o por el tenor o sazón de toda ella.

Lo que apreciadas todas las circunstancias de texto, contexto, fin de la obra, lugar y tiempo, etc., no se juzga entre las gentes, por suficientemente expresado y dicho desde luego, y no por falta de claridad, aunque quede algo en el fondo que de presente no es dado obvia y comúnmente determinar y conocer al leerlo u oírlo, pero con el recurso de humana industria, de ulterior estudio y verdadero discurso, de lo dicho se puede colegir estar encerrado en la mente del que habla y rigor de sus palabras, eso estará desde el principio virtualmente dicho, aun cuando su sentido estuviere por algún tiempo, y aun siempre, oculto, por no tomarse nadie el trabajo de despejar la incógnita.

Lo que, apreciadas todas las circunstancias de texto, contexto, etc., ni actualmente, ni en potencia o virtud, o sea, ni formal ni virtualmente se juzga suficientemente dicho y expresado, por no haber medios humanos de penetrar su misterioso sentido, eso no está realmente dicho a los hombres en forma alguna ni vale para ser creído, por faltar todo testimonio que haga y merezca fe.

Finalmente, lo que se juzga entre los hombres virtualmente dicho ya desde un principio, por darse en la fórmula empleada capacidad o medio de descifrarla, aunque no baste su primera y espontánea interpretación, cuando llegue a despejarse la incógnita, por emplearse aquellos datos o medios suministrados, y reducirse así al acto aquella capacidad con respecto a la cual se decía antes virtual, pasará la expresión o dicho de virtual a ser formal; su sentido propio se considerará ya como intentado del autor y manifestado ya *actu* por él en orden a ser creído, como si desde un principio hubiera sido franco y descubierto. Será ya en la estima de los hombres como formalmente expresado en la frase y dato primitivo. De otra suerte, no serían los hombres lógicos y consecuentes, y el dicho, en cuestión, sin justicia alguna hubiera sido tenido por virtual.

La razón íntima y fundamental de este criterio de los hombres en esta última hipótesis, es que cuando habla uno en serio y sabe bien lo que dice, al afirmar algo positiva y expresamente, en su dicho o testimonio afirma también al mismo tiempo, aunque en forma tácita e implícita, la verdad de todo aquello sin lo cual no se podría mantener en pie de modo alguno la verdad de su expresa afirmación; hasta tal punto que si lo negase, o se le cogiera en falsedad en ese punto, se le tendría también por insincero y engañoso en su mismo expreso testimonio, y por perjuro, si aquél fuese jurado. Señal clara de que sus palabras no contenían y expresaban ya lo explícito y formal solamente, sino también lo tácito e implícito, y así se llega a adjudicárselo, y se cree haber sido intentado y manifestado por él, una vez descubierta por los oyentes o lectores la necesaria relación entre ambos extremos.

Por esta razón se explica bien aquello que suele decirse de los correlativos, que dicho el uno se entiende también dicho formalmente el otro, en razón de estar entre sí tan trabados forzosamente, que puesto el uno es absolutamente imposible deje de darse el otro, relación que, por otro lado, todo el mundo la ve, y de la existencia del uno colige la existencia, por algún tiempo, del otro, y la da por so-

brentendida y dicha, afirmada la de uno de ellos. Y eso que un correlativo no es el otro, ni en concepto individual ni en realidad a veces, ni en especie, y si para la significación formal de entrambos por un solo término fuera precisa siempre la identidad, siquiera de realidad común, mal pudiera darse entre ellos, en que a veces la relación formal de un correlativo a otro es distinta, no sólo en número, sino también en especie, de la del otro para con el primero, como sucede en la relación de padre a hijo y viceversa. Pero siempre, y a juicio de todos, la una trae a la otra.

Por aquí también se verá que aquella definición de significación o dicho formal y virtual por la que la primera se dice la que expresa y directamente se termina en la cosa significada y en su misma realidad y concepto propio, y la segunda la que sólo indirectamente y por medio de otro distinto, sí, en el concepto, pero no en la realidad o esencia, no es una definición universal y expresión fiel del criterio supremo en la materia.

Aquí, además, de la realidad de un correlativo se deduce por verdadero discurso la realidad de otro correlativo, y, sin embargo, la expresión del uno envuelve formalmente la expresión del otro. ¿Cómo así?

Es que tal razonamiento es obvio, imperceptible, y está al alcance inmediato del vulgo, es como si no existiese.

Con estos preámbulos por delante podemos ya establecer la tesis 1.ª, y entrar sin más en su demostración.

Tesis 1.ª

La doctrina del virtual inclusivo no está formalmente contenida (en su carácter absoluto, ni siquiera de un modo vago y confuso) en el principio o dato revelado, de que se deduce con estricto raciocinio y rigurosa demostración científica de teología propiamente dicha.

En el principio o dato revelado no está formalmente contenido y revelado, sino lo que actualmente, y por vigor de todas las circunstancias que afectan a la frase, se considera por las gentes como dicho ya por Dios y suficientemente manifestado en orden a ser creído, bastando a descubrirlo la preparación vulgar, es decir, no académica, y la pura exégesis de la frase, sin ulteriores recursos técnicos ni científicos.

Pero el virtual inclusivo no se considera como actualmente dicho y suficientemente manifestado ya, en orden a ser creído, según el criterio común de las gentes, aun tenidas en cuenta todas las circunstancias de la frase, y, no bastando la pura exégesis, es preciso recurrir a razonamientos de rigor teológico; de otro modo no sería verdadero virtual. Luego el virtual inclusivo no está formalmente contenido y expresado en el dato primitivo de la Revelación, del cual se deduce, pero no se lee en él.

Que no se halle ni siquiera de un modo vago y confuso en la forma absoluta y categórica que en sí lleva, se entenderá reflexionando que todo el motivo que pudiera aducirse en contrario está, o en la identidad de realidad, o en la relación y exigencia esencial que su verdad tiene para con el dato revelado, o en la afirmación tácita y general de cuanto hace falta que exista para mantener en pie la verdad expresada en el principio revelado. Mas lo primero no tiene razón de ser, pues la distinción conceptual entre el principio y el virtual revelados, permite y exige estricto discurso, como lo es también el discurso matemático y el metafísico, a pesar de proceder de principios de idéntica realidad con la de la conclusión. Tampoco tiene valor el segundo motivo, pues la afirmación general tácita dicha no incluye *para nosotros* la afirmación del virtual, sino de un modo hipotético y confuso, ni por el momento nos dice y expresa tal afirmación.

Y así nadie se atreverá a afirmarla categóricamente en virtud de lo expresado por Dios, hasta que por razonamiento venga a averiguar estar incluída en la afirmación fundamental y expresa de origen.

Excusamos traer más razones en materia tan bien tratada por el P. Marín Sola, a quien remitimos al lector (165-169).

Para acabar este punto haremos una breve y ligera observación.

No está la fuerza de nuestra argumentación en que después de recibido y entendido el dato revelado haya que razonar con discurso propio para dar en el recóndito sentido del virtual inclusivo, sino en que de tal manera está su alcance fuera de lo que común y fácilmente en seguida de oír o leer el dato revelado se pueda entender, aun siendo la expresión clara, que las gentes no lo reputan por actualmente dicho, con expresión formal y moralmente inmediata y próxima de suyo a nuestra fe. Y eso aun tenidas en cuenta todas las circunstancias que rodean, afectan e ilustran la frase, y aun perdonando alguna ligera diligencia o imperceptible razonamiento que, por ser breve y estar a la

mano de todos, se reputa como si no se diese; de lo cual hemos visto arriba, en los correlativos, algún ejemplo. Otro ejemplo sería el atribuir a alguno el dicho de haber visto en cierto sitio seis hombres, por haberse expresado así: He visto dos grupos de a tres hombres, en tal lugar. — Y si alguien afirmara de otro haber muerto haciendo actos de puro amor de Dios, al ser preguntado acerca de la salvación de tal hombre, es como si hubiese respondido que se había salvado (6). (Kilber, *De fide*, 72.)

Así, todo esto no caería fuera de la interpretación exegética, no saldría de la razón de dicho formal y expresión actual y no entraría en el campo del virtual inclusivo que, partiendo del dicho formal, camina por la vía del discurso científico hasta el descubrimiento del sentido latente, pero virtualmente ya significado o dicho en el dato primitivo.

PARTE SEGUNDA

Tenemos, pues, que el virtual inclusivo, la conclusión teológica propiamente dicha, no está formalmente revelada en el dato primitivo de la enseñanza apostólica; y así no es aún, de suyo, objeto inmediato y dogma de fe. Queda aún en pie el segundo problema.

¿Cómo puede pasar a serlo?

Si se trata de dogma de fe católica, todos responderán: Por la necesaria intervención de la autoridad infalible de la Iglesia. Mas si se tratare del tránsito de pura verdad teológica a dogma de fe divina, la escuela tomista y tradicional exige la intervención de la autoridad divina de la Iglesia con una infalible definición; los teólogos modernos se contentan con la certeza que descubra claramente haber sido revelada por Dios en su sentido antes oculto y después a todas luces manifiesto, gracias a la humana industria del teólogo o del hábil razonador en la manera antes explicada (1).

---

(1) Los teólogos modernos admiten que es creíble con fe divina, antes que la defina la Iglesia, la conclusión deducida de dos premisas de fe, por estar su verdad íntegramente contenida en ellas, y no poderse negar sin que haya de negarse alguna de las premisas reveladas; aun cuando sólo está *virtualmente* contenida en ellas, pues el término medio que entra en ambas, es excluido de la conclusión. Ahora bien, el virtual inclusivo está sacado con tal arte, que *todo él* está incluído realmente en la

De dos modos se pudiera proceder en la resolución de este punto: o *a priori* por el estudio analítico de los elementos del problema y su cotejo entre sí, o *a posteriori*, o sea aplicando la norma suprema y práctica antes señalada y viendo qué aprecio hacen las gentes en su modo de proceder y conversar del dicho virtual cuando se llega a descubrir su propio y envuelto sentido.

El P. Suárez, en apoyo de la doctrina de Vega en esta materia, arguye *a priori* y *a posteriori* en la forma indicada, aunque brevemente, y así dice: «Est ratio a priori, quia non minus pertinet ad infallibilem dei veritatem ut sint vera omnia quae necessario sunt connexa cum his quae expresse testificatur [Deus], quam quod ipsumet dictum verum sit, quia una veritas non potest subsistere sine alia. (Este argumento, entendido del virtual inclusivo, tiene fuerza plena y no puede fallar.) Unde inter homines falsus testis indicaretur, qui de aliqua circunstantia convinceretur, sine qua veritas dicti sui existere non posset.» (*De fide*, disp. III, sect. XI, n. 2.) Entrambos métodos usa también Vacant en su obra *Études théologiques*, etc., en confirmación también de esta sentencia nuestra, aunque a otro propósito y sin pretenderlo, con parsimonia, pues la controversia allí propuesta le preocupa poco y tiene para él, dentro de su punto de vista, poca importancia. «Si se repara, dice, con el Card. Mazzella, que se deberá ciertamente mirar como revelada toda verdad que, sin haber sido expresada en alguna de las fórmulas de la Escritura o de la Tradición, está conexa, sin embargo, a estás fórmulas, de tal suerte, que se puede pensar que, revelando los dogmas afirmados en estas fórmulas, tenía Dios la intención de manifestar también esta verdad. Al comunicarnos sus revelaciones, Dios se ha conformado, en efecto, a nuestra manera humana de manifestar nuestros pensamientos. Ahora bien, cuando un hombre habla, tiene la intención de hacer conocer, no sólo lo que afirma, más aún, todo lo que él sobrentiende y, en particular, todos los pensamientos que es necesario atribuírle para conciliar sus afirmaciones», n. 848.

Bien es verdad que Vacant, teniendo, según parece, al virtual inclusivo por formalmente contenido en una proposición universal de fe, y por virtual revelado al virtual físico conexivo, aplica esa doctrina a este

---

única premisa de fe. Luego, en buena lógica, debe ser, según ellos, creíble de fe divina, antes que lo defina la Iglesia.

último; pero a la vista está que para el virtual inclusivo tiene ineludible eficacia, pues en él tiene plena y forzosa aplicación en todo tiempo y lugar, por ser conexivo absolutamente inseparable y contarse con la infinita ciencia de Dios.

Como algunas de las advertencias hechas en la parte primera tienen su propia ocasión al tratarse del segundo problema, las damos por aplicadas y excusamos su repetición.

Tesis 2.ª

El virtual inclusivo está de tal modo contenido virtualmente en el principio revelado, y de tal manera virtualmente manifestado por Dios en el lenguaje humano usado con nosotros, que para llegar a ser dicho formal y expreso de Dios o algo equivalente, y, por tanto, actual dogma de divina fe, basta que los hombres, valiéndose de su propio y natural discurso, vengan a descubrir que su verdad y sentido propio está ciertamente contenido en la mente y palabra divina del principio revelado, y justamente se lo adjudiquen a la ley del valor lógico y moral aceptado del lenguaje humano en el trato y conversación de los hombres entre sí, a que Dios libremente se ha querido ajustar.

En su demostración aduciremos argumentos *a priori* que establezcan científicamente la doctrina, y argumentos *a posteriori* que la confirmen y la presenten como un caso particular de la ley práctica y suprema que rige toda esta materia.

1) *Argumentos «a priori».*

A) El virtual inclusivo está realmente dicho por Dios, aunque sólo *en virtud*, mirando precisamente a la capacidad humana, que siempre subsiste, de poderlo descifrar, aunque de hecho no llegué a veces a descifrarse.

Mas si el virtual inclusivo es un dicho *virtual*, porque el hombre lo *puede descifrar*, cuando de hecho lo descifre no estará de hecho en potencia de ser descifrado y entendido, sino que *actu* y de hecho tendrá sentido y manifestará algo a los hombres de parte de Dios; se tor-

nará, pues, en dicho actual o formal divino. Justamente, pues, los hombres se lo adjudicarán a Dios y lo tendrán por intentado por Él y lo considerarán como si fuera ya dicho formal divino, digno de teológica fe.

Supongamos, por un momento, que tal interpretación humana no fuera suficiente y que se requiriera aún formal declaración divina.

En tal suposición diremos: no sería ya un hecho divino con virtualidad de hacerse entender de los hombres, y así poder Dios comunicar su mente con ellos, no sería verdadero dicho virtual, contra la hipótesis.

Y si ha de ser virtual en orden a la declaración de la autoridad divina, que nunca se podrá excusar, y no en orden a la capacidad humana, que no basta, ¿por qué se ha de medir la virtualidad por la medida de la humana industria de interpretar y no por la medida de la divina formal declaración? ¿Por qué no había de tenerse por un dicho virtual cuando se identificase con la verdad formalmente revelada, aun cuando fuese a nosotros misterioso su sentido, pues la declaración divina lo podría descifrar?

B) Reconocen nuestros adversarios que la Iglesia, en repetidas ocasiones, en materia de Trinitate, de Incarnatione, de Gratia, de Sacramentis, etc., ha definido como dogmas de fe verdades que no estaban formalmente expresadas en la Escritura y Tradición apostólica, siendo por algún tiempo meros virtuales inclusivos, que al ser ya dogmas de fe deben estar ya constituídos en la categoría de expresiones formales reveladas.

Este cambio no ha podido lograrse por efecto de alguna declaración formal divina, pues la Iglesia es incapaz de darla, por carecer de poderes para ello. Sólo resta la interpretación lograda por humana labor del teólogo, con respecto a la cual desde un principio tenía proporción o virtualidad.

Conseguida, pues, esta interpretación, merced al estudio teológico, justo es que pase de dicho virtual a dicho formal divino. Y entonces tendrá aplicación aquella frase de Santo Tomás: «Explicatio fidei cotidie fit et per studium sanctorum magis ac magis explicata est.»

C) Esa virtualidad no se crea que todo cuanto es se apoya únicamente en la capacidad proporcional de la humana facultad de descifrar el dicho virtual divino, sino que por eso puede darse aquélla, porque el dicho divino lleva consigo el principio de esa posibilidad y Dios

se complace en ello e intenta su eficacia, para que no ya por la fuerza adivinatoria, digámoslo así, del humano ingenio, sino por la suficiente virtud expresiva del dicho divino, venga Dios a comunicarse de hecho con los hombres y demandarles el obsequio de su fe. — ¿Cómo así? — «Es que todo el que habla» tiene la intención de hacer conocer no solamente lo que afirma, pero aun todo lo que sobrentiende, y en particular todos los pensamientos que es necesario atribuírle para conciliar todas sus afirmaciones, como dice Vacant o como escribe Suárez hablando de Dios: «Non minus pertinet ad infallibilem Dei veritatem ut sint vera quae necessario connexa sunt cum his quae expresse testificatur, quam quod ipsummet dictum verum sit, *quia una veritas non potest subsistere sine alia*»; y así que Dios, mientras expresamente afirma una verdad, tácitamente, pero con suficiente claridad, afirma la verdad de cuanto envuelve la afirmación expresada por estar identificado con su esencia y ser necesario absolutamente para que la verdad dicha pueda aun entre nosotros vindicarse y mantenerse en pie. Como, por otro lado, con su infinita ciencia conoce perfectamente todo el cúmulo de estas verdades conexas que, tratándose del virtual inclusivo, no son sino las propiedades esenciales de la verdad revelada, todas ellas quedan virtualmente afirmadas y enseñadas, al revelarnos la esencia de la verdad fundamental, pues todas ellas son precisas para salvar la verdad de la esencia, y todas ellas se pueden sacar por discurso de la verdad afirmada por Dios; en tal forma, que Él las hace cognoscibles por derivarse esencialmente de la verdad expresada por Él, intenta revelarlas porque nos da los medios de conocerlas desentrañando lo revelado, y las afirma todas porque no podría de otra suerte sustentar la afirmación de la verdad esencial. ¿Qué resta, pues, sino que cuando las conozcamos en concreto y las veamos nacidas y contenidas en la verdad y enseñanza primordial divina se las atribuyamos a Él, las consideremos como dichas por Él, de un modo suficiente ya a ser creídas, como si siempre hubiesen sido palabra expresa y formal de Dios?

2) *Argumentos «a posteriori».*

A) Dios se ha conformado, en efecto, con nuestra manera humana de manifestar nuestros pensamientos. Y cuando un hombre habla con otro sigue la norma indicada en la exposición teórica y *a prio-*

ri. «Así es que si un hombre que vemos en París nos dice que ha nacido en Pekín, nos declara equivalentemente que ha venido de la capital de China a la capital de Francia; porque no podría haber nacido en la primera ciudad y hallarse en la segunda sin haber hecho el viaje de la una a la otra», como escribe Vacant en el lugar arriba citado.

B) «Unde inter homines, como decía Suárez, falsus testis iudicaretur qui de aliqua circunstantia convinceretur, sine quae veritas dicti sui existere non possit.» (Lugar citado.)

C) Si un matemático nos presenta la siguiente ecuación de primer grado, cuya incógnita es de solución única, $4 + X = 10 + \frac{X}{2}$, una vez despejada la incógnita diremos que su autor en su mente dió a X en la fórmula el valor de 12, y que así lo afirmó y nos lo dió a entender en ella, y si lo negara, diríamos que al escribirla nos había engañado.

ALFONSO M.ª DE ELORRIAGA

(Concluirá)

Colegio Máximo de Oña.

BOLETIN DE HISTORIA ECLESIASTICA DE ESPAÑA

Las numerosas traducciones españolas de la Biblia, que nos dejó la Edad Media, pueden servirnos para estudiar el texto más comúnmente conocido entre nuestros escritores y los balbuceos de nuestro idioma como lengua literaria. Atendiendo a este último aspecto, acaba de publicar el Instituto de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires el primer tomo de la *Biblia medieval romanceada* (1). Parecerá extraño que haya sido precisamente una República nueva la que se haya interesado por un texto viejo, pero esta extrañeza desaparece ante los ojos de aquellos que siguen de cerca los trabajos del mencionado Instituto, que cultiva como pocos, entre las naciones de habla española, los estudios clásicos. A esto hay que añadir que el Instituto, en la parte de filología española, depende del Centro de Estudios Históricos de Madrid. Y, efectivamente, la presente edición ha sido dirigida por filólogos enviados desde este Centro a la capital argentina.

Los manuscritos utilizados para la edición son tres, sacados todos de la Biblioteca del Escorial. «Uno de ellos, el I-j-6, es un modelo de prosa medieval tipo alfonsino; el I-j-3 representa la prosa hebraizante, tan difundida por la Biblia de Ferrara; el texto del tercero, del I-j-8, es considerado por S. Berger como la versión española más antigua de la Biblia, aunque el manuscrito conservado es del siglo XV, probablemente copia de otro del siglo XIII. De los tres, el único que sigue el texto hebreo es el I-j-3; los otros dos a la Vulgata. Los manuscritos han sido utilizados en la siguiente forma: Desde el Génesis hasta el

---

(1) Según los manuscritos escurialenses I-j-3, I-j-8 y I-j-6. *I Pentateuco.* Edición de Américo Castro, Agustín Millares Carlo y Angel J. Battistessa, Buenos Aires, 1927. Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, Ltda.

final del capítulo VI del Levítico, el I-j-3. Desde el capítulo VII del Levítico hasta el Salmo LXX, el I-j-8, que queda trunco en ese pasaje. En el resto, el I-j-6.»

Hay en la misma Biblioteca del Escorial otro códice con versión castellana antigua de la Biblia, el I-j-4, el cual no es traducción de la Vulgata, como pensaba Berger, sino del hebreo. Sin embargo, ha sido preferido para la edición el I-j-3, porque su carácter es más acusado y su texto más correcto, interesante y arcaico desde el punto de vista del lenguaje. De esta suerte se ofrece al público la mejor muestra de castellano bíblico con influencias hebraicas. No hay que creer, con todo, que el manuscrito I-j-4 carece de importancia. Baste saber que la Biblia de Arragel, en poder del Duque de Alba, sigue al I-j-4.

«En su conjunto, la *Biblia medieval romanceada* ofrece muestras de prosa elegante y cuidada, tal como se cultivó en la proximidad del Rey Sabio, y también de ese castellano arcaizante y con dejos hebraicos que tanta importancia tiene en la historia posterior. A través de la *Biblia de Ferrara* y de sus reimpresiones, el lenguaje de la Biblia castellana de la Edad Media influirá decisivamente en el carácter de la lengua de los judíos españoles, dispersos hoy por todo el mundo.»

Este libro es una contribución práctica al conocimiento de las Biblias castellanas, que completa el precioso artículo de Berger, de hace treinta años, en *Romania* (1). El castellano es de una precisión y sabor indescriptibles: «En el comienzo crió Dios los cielos e la tierra. E la tierra era vana, e la escuridat sobre la faz del abismo, e espiritu de Dios ventiscaba sobre fazes de las aguas.» El versículo 15 del capítulo tercero del mismo Génesis lo vierte así: «E enemistás porrné entre ty e entre la muger; e entre tu symiente, e entre su simiente; e él te ferirá en la cabeza, e tú le ferirás en el calcannar.»

Por estas muestras se puede deducir la trascendencia que este texto tiene filológica y exegéticamente considerado. Ahora, lo que hace falta es que los escrituristas españoles completen la labor de los filólogos, estudiando estas traducciones desde su punto de vista, para hacernos ver la historia de la Biblia en España a través de los siglos.

* * *

(1) *Les Bibles castillanes*, t. 28, 1899, p. 385.

El Sr. Pablo Glaue presentó el 16 de julio de 1927 a la Academia científica de Heidelberg un trabajo muy cuidado sobre la administración del bautismo en España desde el siglo IV hasta el VIII (1). Recogiendo cuanto sobre este punto nos han transmitido las fuentes, ha tejido una historia sucinta acerca de la administración de este sacramento en España durante esos tres siglos. En general, son suficientemente conocidas las disposiciones y ceremonias con que se confería el sacramento, pero no deja de ser útil el tenerlas aquí todas reunidas. De su estudio se deduce que el bautismo se administraba, tanto a los niños como a los adultos, el día de Pascua o de Pentecostés, con la fórmula tradicional. Glaue cree falsamente que a los principios de la Iglesia se bautizó sólo en el nombre de Cristo, pero, si bien es cierto que algunos herejes así lo hicieron, nunca lo aceptó la Iglesia católica, que desde sus orígenes ha conservado incontaminada la fórmula actual.

Al invadir los pueblos bárbaros en 409 el territorio español, trajeron consigo el arrianismo, el cual bautizaba con trina inmersión. Esta costumbre inquietó a los Prelados de la Iglesia española, quienes consultaron a Roma sobre lo que ellos debían de hacer. El Papa Vigilio respondió a Profuturo de Braga que bautizaran con una sola inmersión, para no dar pie a que se creyera que se dividía en tres la unidad sustancial de la Trinidad. Esta costumbre, que se observó en Galicia, no fué aceptada por las otras provincias, y habiéndose preguntado al Papa San Gregorio acerca de la misma cuestión, respondió éste que se podía seguir cualquiera de las dos prácticas; que con la simple inmersión se significaba la unidad de sustancia en la Trinidad, y con la triple, que así como estuvo sepultado Cristo tres días, y al cabo de ellos resucitó, así, sumergiendo tres veces en el agua al bautizando, se quería dar a entender su resurrección espiritual; y añade que, si con la triple inmersión se puede dar ocasión a que se juzgue que se niega el dogma de la unidad de la sustancia divina, debe administrarse el bautis-

---

(1) *Zur Geschichte der Taufe in Spanien.* II. *Nachrichten über die Taufsitten bis 711: Konzilienbestimmungen und Schriftstellerzeugnisse* von Paul Glaue, Heidelberg, 1927, 35 pp. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1927/1928 2 Abhandlung). Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

mo con una sola. Una regla de conducta meramente disciplinar y de prudencia, como es ésta, la atribuye Glaue a medida política de la Iglesia romana. No menos arbitraria es la suposición, insinuada varias veces, de que la Iglesia española, durante la época visigoda, formó una especie de Iglesia particular, independiente de la de Roma. Aunque en este tiempo hubo algunos roces con la Santa Sede, no se puede, sin embargo, afirmar que hubiera independencia, y menos Iglesia nacional española.

* * *

Los benedictinos del Monasterio de Silos, siguiendo la honrosa tradición de la Orden, consagran sus vidas a desenterrar nuestros antiguos monumentos litúrgicos. Con el apoyo del Excmo. Sr. Obispo de León, que con tanto ahinco patrocina los estudios eclesiásticos, han sacado a luz el famoso Antifonario (1) mozárabe, que estaba inédito en el riquísimo Archivo de su preciosa Catedral. En un erudito prólogo estudia el P. Serrano la trascendencia del códice, y en particular del texto, para el esclarecimiento de nuestra antigua liturgia.

La obra, tanto por su presentación como por el esfuerzo que representa, es digna de toda alabanza, y con un poco más de trabajo y cuidado hubiera salido perfecta. En el prólogo se dice que el manuscrito no pudo escribirse antes del último tercio del siglo IX, ni posteriormente al primer tercio del X. Aunque, al parecer, ciertos datos históricos sobre el Abad Ikila apoyan esta opinión, en contra están la fecha consignada en el folio 26, donde se dice que se escribía aquella página en 1069 y, sobre todo, los caracteres paleográficos. Se creía comúnmente que el Antifonario leonés era copia de otro escrito en tiempo del Rey Wamba, fundándose en la fecha consignada en el folio 25 v, pero al prologuista (p. XIV) le parece esto inexacto, pues el cómputo en que se basa tal opinión fué adicionado en el siglo XI. Esta afirma-

(1) *Antiphonarium Mozarabicum de la Catedral de León*, editado por los PADRES BENEDICTINOS DE SILOS bajo los auspicios del Excmo. e Ilmo. Sr. Obispo de León, Doctor D. JOSÉ ALVAREZ MIRANDA, León, MCMXXVIII, LXIII + 245 pp.

ción tiene visos de verosimilitud a no dudarlo, mas no se compagina bien con estas frases estampadas en la p. XVIII: «Cuatro prólogos especiales nos presenta el Antifonario. El primero remonta con seguridad al siglo VII, según lo demuestra su latinidad, propia de San Isidoro, San Eugenio o San Ildefonso; esta pieza arguye también que el actual Antifonario se copió de otro perteneciente a la Iglesia de Toledo, y por ende representa el estado de la liturgia mozárabe en esta ciudad antes de la invasión sarracena.» Si estas frases son ciertas, las de la p. XIV carecen, por lo menos, de la precisión y claridad necesarias.

Los editores no han querido llenar las páginas de notas, por lo que han prescindido en su edición de otros textos similares, como el de Toledo, San Millán y el mismo Silos. Una vez aceptado este criterio, no hay nada que oponer; pero ciertamente que los investigadores y filólogos les hubieran quedado singularmente agradecidos si las hubiesen consignado. Tampoco hubiera estado demás el que, siguiendo el ejemplo de su hermano en religión, el benemérito y concienzudo P. Ferotín, hubiesen añadido, además del aparato crítico, el histórico, con lo que hubiera ganado la obra inmensamente. Con todo, éstas son deficiencias negativas. Lo que sí es algo más de lamentar es la incorrección material en la copia. Realmente, no es fácil imprimir con precisión textos latinos, pero en obras de la índole de la presente se necesita en este particular un esmero especialísimo. En el cotejo por mí realizado entre el texto publicado y fotografías que poseo del original, he podido notar no pocas inexactitudes, que se hubieran podido remediar sin grandes dificultades, v. gr., p. XXVIII, líneas 44 y 45, *qui vos* por *quos;* Iam eius *olar et* virtutis copia, por Iam eius *claret* virtutis copia. En la p. XXX, línea 26, que dice: Incipit prefatio Libri Antiphonarii sub eroicum elegiacum dicta*tus*, debe decir: Incipit..... sub *metro* eroicum elegiacum dicta*tum*.

Señalo estas deficiencias de la publicación, no por el prurito de ver lunares en obra tan meritoria, sino en atención a los lectores de nuestra Revista, en la que quisiéramos reflejar imparcialmente el valor real de los libros que juzgamos, a fin de que nadie se llame a engaño. Con la misma sinceridad y justicia debo proclamar que, prescindiendo de esos defectillos, la publicación merece ser estudiada por nuestros investigadores y honra a los que la han llevado a cabo.

Aunque no de tantos vuelos como la obra anterior, son dignos de mención otros estudios dedicados a la liturgia mozárabe por los mis-

mos Padres Benedictinos de Silos. El P. Germán del Prado ha expuesto con doctas explicaciones y comentarios cuanto de notable tiene el Antifonario leonés referente al rito solemne de la Iniciación cristiana y Consagración de las Iglesias (1). Con motivo de la celebración del VII centenario de la Catedral de Toledo compuso, además, un *Manual sobre la Liturgia hispanovisigótica* (2), que, sin dejar de ser lo suficientemente técnico y erudito, se acomoda al alcance de los lectores no especializados en estas materias; y como complemento a esos dos trabajos ha sacado a luz el estudio premiado en Toledo, *Historia del Rito Mozárabe y Toledano* (3), el cual, en sus orígenes, hunde sus raíces en el romano y de Jerusalén.

Otro benedictino del mismo Monasterio burgalés, el P. Pérez de Urbel, ha hecho un examen minucioso de los himnos mozárabes en el *Bulletin hispanique* de Burdeos (1926).

Todos estos esfuerzos demuestran que los Padres Benedictinos del vetusto cenobio se han propuesto dilucidar un punto tan glorioso en la historia eclesiástica de España, cual es su antigua liturgia. Retirados en aquel remanso de la austera Provincia burgalesa, que conserva algunos de los venerandos restos de aquel grandioso y magnífico Rito, y consagrados por vocación al estudio y al canto de las divinas alabanzas, están los Padres Benedictinos, allí residentes, en condiciones inmejorables para penetrar nuestra antigua literatura ritual y para hacérnosla sentir. Y, efectivamente, en todos estos libros se echa de ver a los investigadores, que han sabido trasladarse a la época visigoda y mozárabe, vivirla y exponerla en castellano castizo.

De todas las obras, en que campean estas dotes, ninguna supera a la *Vida de San Eulogio de Córdoba* (4), escrita por el P. Pérez de Urbel, la cual mereció el premio de cinco mil pesetas en el concurso de la Editorial Voluntad del año 1927. Un precursor dignísimo tenía el autor de esta vida en el Sr. Simonet, quien en su *Historia de los Mozárabes* nos había dejado páginas preciosas sobre aquella época de lucha y de fervor. Indudablemente que el benemérito benedictino se ha

---

(1) *Textos inéditos de la liturgia mozárabe*, Madrid, 1926.
(2) Editorial Voluntad, Madrid, 1927, 318 pp.
(3) Silos, 1928.
(4) Editorial Voluntad, Madrid, 1928.

inspirado no pocas veces en las páginas del eminente arabista, pero sólo con acudir a las obras del propio San Eulogio y de Álvaro le sobraba materia para tejer una historia interesante. *San Eulogio de Córdoba* no es una biografía en el propio sentido de la palabra a la antigua usanza, es un cuadro de la vida religiosa y cultural de los mozárabes en el siglo IX. Abandonando la rigidez histórica, que tanto estorba a la amenidad con su aparato de notas y demás arreos de precisión y justeza, deja el P. Urbel correr suavemente la pluma, llena las lagunas, que a veces encuentra en el camino, con hipótesis en consonancia con el ambiente en que se mueven los personajes y logra trazar un cuadro real, ameno y verídico. El protagonista es Eulogio, pero a su alrededor se mueven Álvaro, Flora y otros héroes, que conservaron la cultura latina y dieron su sangre por Cristo en la ciudad de los Califas. Es un tipo de biografía que quisiéramos ver cultivado entre nuestros hagiógrafos, porque a la verdad histórica une el encanto que produce ese sabor de época insustituíble e insospechado.

* * *

En la apertura del curso académico de este año en el Seminario Conciliar de Madrid leyó el Profesor Dr. D. Francisco Romero Otazo un discurso sobre *El Penitencial Silense* (1). Se llama así, por conservarse en un manuscrito que procede del Monasterio de Silos, pero que, desgraciadamente, emigró a fines del siglo pasado al Museo Británico. El texto nos era ya conocido por haberlo publicado Berganza, pero aún no se había estudiado su importancia. El Sr. Romero, después de una introducción acerca de las fuentes penitenciales en los primeros siglos del cristianismo y en la alta Edad Media, entra en el examen del *Penitencial Silense*, procurando fijar la época de su composición, su estructura interna y el parentesco que tiene con el del Albeldense y con los libros similares producidos en Roma, las Galias, Alemania y Anglosajonia. Revela el trabajo mucha lectura y conocimiento de la materia, pero también cierta precipitación. Hay no

(1) Madrid, 1928, 122 pp.

pocas erratas en la impresión, se ha pasado por alto el cotejo con el interesante penitencial existente en la Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 6368, no se ha elaborado suficientemente el material, produciendo todo el conjunto cierta impresión de inseguridad y amontonamiento de datos insuficientemente digeridos. Sin embargo, hay en el libro y en su autor, por lo que se ve, base sólida para un ulterior estudio más preciso y acabado.

* * *

En una pintoresca isla del encantador lago de Constanza se alza la secular abadía de Reichenau. Con ocasión de celebrarse en 1924 el XII centenario de su fundación (724), se han publicado dos tomos regiamente ilustrados acerca de la cultura por ella desarrollada a través de los siglos (1). A España interesa especialmente saber que el fundador del Monasterio, San Pirmino, nació, si no en España, en la Septimania, región del otro lado de los Pirineos, sometida a los Monarcas visigodos de Toledo. En su cultura es tributario de San Martín de Braga y San Isidoro, a los que leyó e imitó en sus escritos. Al invadir los árabes la Península, se refugió Pirmino entre los francos, y allí fué encargado por Carlos Martel de la evangelización de las tribus de Alemania del Sur. Sembró entre ellas la religión y la cultura, logrando formar discípulos tan aventajados como Ebersvint, de origen visigodo, fundador del Monasterio de Niederaltaich, sobre el Danubio. Por su intermedio pasó la influencia de las leyes visigodas a la legislación alemana, mostrándonos prácticamente cómo desde muy antiguo las relaciones entre aquel país y el nuestro han sido intensas y provechosas.

* * *

(1) *Die Kultur der Abtei Reichenau.* Erinnerungsschrift zur zwölfhundertsten Wiederkehr des Gründungsjahres des Inselklosters, 724-19124. Hrsg. von C. Beyerle, 2 vols. München, 1925, xx-1243 pp., 208 grabados, 8 láminas en colores y un mapa; 100 marcos.

Se puede decir que actualmente estamos en un período de florecimiento en lo que concierne a esas relaciones. En Alemania se ha despertado después de la guerra un gran interés por España e Hispano-América, interés que se traduce en el aprendizaje de nuestra lengua, tanto por fines comerciales como culturales. En un grueso volumen, fruto de investigaciones directas llevadas a cabo por la Sociedad de Goerres (1), ha trazado el profesor Shreiber, de Münster, un cuadro de conjunto de esas relaciones, con estadísticas y datos concretos acerca de los centros donde se estudia en Alemania el español y del movimiento mutuo de aproximación cultural. En otro trabajo del mismo volumen expone el Dr. Fessler las relaciones comerciales de ambos países. Pero lo que a nosotros nos interesa más de este precioso tomo, son las disertaciones referentes a nuestra historia eclesiástica.

El Dr. Wagner, profesor de Friburgo en Suiza, publica los resultados obtenidos en un viaje a España, dedicado al estudio de nuestro antiguo cántico eclesiástico. Después de una breve introducción en que recoge las diversas opiniones acerca del origen de la liturgia mozárabe, fija quiénes fueron los que contribuyeron con su pluma y su sentido artístico a la formación de aquella salmodia majestuosa. Cree el Sr. Wagner que la liturgia mozárabe es una rama de la galicana aun en el canto, pero que éste no se podrá estudiar convenientemente hasta que se haya dado a luz el Antifonario leonés en facsímil, empresa costosa, que parece acariciar el Instituto de Estudios Catalanes.

El P. Kleinschmidt, franciscano, en su breve estancia entre nosotros, se consagró a examinar las imágenes de Santa Ana, en las que se la representa con María y el Hijo de ésta, Jesús. Trabajo erudito, técnico y devoto a la vez.

Finke, el gran amigo de España, el que más ha trabajado por infundir en sus compatriotas el gusto por nuestra historia, da cuenta de la posición adoptada por tres españoles, publicistas ilustres, en la cuestión del cisma de Occidente, a saber, Mateo Clementis, Nicolás Eyme-

---

(1) *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* herausgegeben von Ihrem spanischen Kuratorium K. Beyerle, H. Finke, G. Schreiber. Band 1. Reihe 1. *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens.* Erste Reihe. In Verbindung mit K. Beyerle herausgegeben von H. Finke. Münster in Westfalen, 1928. Verlag der Aschendorffeschen Verlagsbuchhandlung. Un vol. de 180 × 250 mm., 392 pp.

rich y San Vicente Ferrer. Familiarizado con la documentación del Archivo General de la Corona de Aragón, donde tantas temporadas ha pasado, sabe aprovecharlo para esclarecer aquel período turbulento para la Iglesia Católica, en el que tanta parte tomó el reino de Aragón.

Sospechaba el Dr. Grabmann, historiador de la Escolástica, que en España debían de existir materiales abundantes para el esclarecimiento de varios puntos controvertidos y oscuros en la historia de la filosofía medieval; y, efectivamente, así era. Examinando los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Toledo, del Escorial y de Ripoll, ha conseguido esclarecer algunos, rectificar otros y afianzar no pocos vacilantes. Así, el códice 47-11 del Cabildo de Toledo prueba que Guillermo de Moerbeke es el autor de una nueva traducción del griego al latín de los tratados meteorológicos de Aristóteles. En otros manuscritos se leen comentarios y traducciones de otras obras del gran Peripatético, salidas de la escuela toledana arábicojudía o de escritores extranjeros (1). Pero el hallazgo más sensacional del Dr. Grabmann es el *Liber de Anima* (2), del famoso Petrus Hispanus, que más tarde gobernó la Iglesia con el nombre de Juan XXI († 1277). El nombre de Petrus Hispanus era conocidísimo en las escuelas filosóficas de fines de la Edad Media por sus *Summulae Logicales*, que fueron el compendio clásico de Lógica más leído, divulgado y comentado por aquellos tiempos. Su autor era también muy versado en medicina, que había cursado en Sena, habiendo compuesto una serie de obras sobre esta materia. Pero se ignoraba que hubiera escrito una *Psicología*. Hoy no cabe ya la menor duda de ello. Se conserva inédita en el manuscrito 3314 de la Biblioteca Nacional de Madrid, dividida en trece tratados, los cuales están redactados, no en forma escolástica, sino expositiva. Petrus Hispanus, desasiéndose por un momento de Aristóteles y demás autores de la antigüedad, traza un cuadro del alma, tal cual él la concibe, aplicando en el desenvolvimiento de sus teorías los conocimientos médicos que había adquirido. Es un tratado sumamen-

---

(1) *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken* von MARTÍN GRABMANN (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologisch und historische Klasse. Jahrgang, 1928, 5 Abhandlung, München, 1928), 140 × 223 mm., 120 pp.

(2) En el volumen citado de la Sociedad Goerres, pp. 166-173.

te original y de gran importancia. El Dr. Grabmann espera darlo pronto a luz en colaboración con alguno de los sabios españoles que se dedican a estas materias.

Otro trabajo del mismo volumen, digno de particular atención, es el del Dr. Carlos Eschweiler, que lleva por título *La Filosofía Escolástica española postrenacentista en las Universidades alemanas del siglo diecisiete* (1). Divide el Sr. Eschweiler su elucubración en siete párrafos, tratando en los dos primeros de la propagación de la escolástica española en Alemania durante el siglo XVII; en el tercero, de la diferencia entre el sistema tomista y el suareciano en la explicación del conocimiento; en el cuarto y quinto, de los motivos de orden ideal por que arraigó con tanta fuerza la filosofía suarista en las Universidades alemanas del siglo XVII, tanto católicas como protestantes; en el sexto, vuelve a insistir en conceptos expresados anteriormente, probando con más detalle que la filosofía de Suárez fué realmente la dominante y normal en aquellos centros superiores de enseñanza, y en el séptimo apunta los principales problemas que esa filosofía brinda a los investigadores del porvenir.

La trascendencia de este estudio estriba en los muchos datos que aporta, como demostración de que la filosofía escolástica española jesuítica fué la que más influyó durante la décimaséptima centuria en la formación y desarrollo del pensamiento filosófico alemán.

Ya Leibniz había dicho, hablando de Descartes, que mucho de lo que aquel filósofo escribió, lo había aprendido en el Colegio de los Jesuítas de la Flèche; y el mismo filósofo alemán, aunque ignora la escolástica medieval, se muestra bastante buen conocedor de la postridentina. Al hablar de la *Potencia obediencial* de las criaturas, sigue a Suárez, admitiendo que puede Dios comunicarles, por especial privilegio, la *Potencia activa*, incluso *creativa*. Leibniz sabe que la definición de causa *(quod influit esse in aliud)* es del filósofo granadino, y siendo estudiante, leía su Metafísica como si fuera una novela. Cierto que en el período en que se interesó más por los problemas entonces en boga, físicos y matemáticos, parece menospreciar algo la terminología escolástica; pero eso fué pasajero.

La pujanza alcanzada por España en Europa durante los reinados

---

(1) Pp. 251-325.

de Carlos V y Felipe II, se manifestó de manera prodigiosa en este ramo del saber. Los portaestandartes de la ciencia filosófica y teológica de aquel período fueron los dominicos y jesuítas españoles, cuyas escuelas se diferencian, principalmente, en la teoría del conocimiento y en la explicación del libre albedrío con el concurso de Dios. Mientras que los tomistas defienden, según Eschweiler, un *intelectualismo puro*, los suaristas se pronuncian por un *intelectualismo práctico*. Con Melchor Cano en sus *Lugares Teológicos* comienza la era de la teología positiva, con Vitoria la del derecho de gentes, y con Molina, Fonseca, Suárez, etc., la solución de los grandes problemas del conocimiento humano y divino y de la concordia entre la libertad del hombre y el concurso y la gracia de Dios. Fuera de España, los centros principales europeos, de donde sale esa ciencia, son Lyon, Amberes, Colonia y Maguncia, en cuyas prensas se imprimen innumerables veces los libros de nuestros más acreditados pensadores.

No tardaron los luteranos mucho tiempo en darse cuenta de que las obras de Melanchton eran demasiado pobres en doctrina, para poder luchar con los Infolios de los españoles. Es realmente interesante seguir paso a paso el modo cómo se introduce la filosofía escolástica española en las Universidades alemanas y holandesas. Franco Burgersdijk, que enseñó en Leiden de 1620 a 1635, decía: «En las manos de la juventud se encuentran principalmente los escolásticos, Toledo, Pereira, Francisco Suárez y los Conibricenses.» Discípulo de Franco fué Andrés Hereboord, muerto en 1659, el cual llama a Suárez *Metaphysicorum Papa et Princeps*. La verdad de estas frases la prueba la resolución tomada por los Claustros de diversas Universidades holandesas, cuando más recia era la controversia entre Voecio y Regio-Descartes. El Senado y Claustro de la Universidad de Utrech, poco antes de 1650, decretaron que había de mantenerse en la enseñanza la filosofía escolástica aristotélica, es decir, la que se leía en las escuelas de los jesuítas. La misma orden se dió en Leiden, el año 1647, y en Groningen, en 1651.

Fenómeno parecido se advierte por este tiempo en Alemania. Los luteranos, llamados ortodoxos, abandonan su pobrísima filosofía por la aristotélica, es decir, jesuítica, *quod absque ea non posse cum Iesuitis recte disputari videant*, según dicen Jorge Horn († 1670) y Juan Gerhard († 1637). Esta inferioridad en las disputas la notaron los protestantes ya en la controversia de Regensburg, de 1601. Pero, aunque

este motivo influyera en ellos para abrazar la filosofía suarista, no es por sí solo suficiente para esclarecer el dominio que ésta alcanzó en sus aulas. Para que en ellas arraigara tan hondamente, era preciso que respondiera al estado de espíritu de aquella generación.

En 1600 apareció en Maguncia la Metafísica de Suárez, y al compararla los protestantes con los libros de Ramus y Melanchton, que sólo trataban de la Dialéctica y de una filosofía realista en lenguaje popular, no pudieron menos de reconocer la superioridad de aquélla, y para no ir completamente a la zaga en estos estudios, se resuelven a estudiarla. Hasta entonces no existía en Alemania obra ninguna sistemática sobre Metafísica. Cuando, en 1649, publica Jacobo Martini, Profesor de la Universidad de Witenberg, su Manual, no sabe desasirse de los escolásticos católicos; 110 veces cita a Santo Tomás, 67 a Suárez, 40 a Fonseca, con la particularidad de que las citas del Aquinate parecen tomadas del filósofo granadino. En la Metafísica de Juan H. Alsteds, Profesor en Herborn, muerto en 1638, se aduce 74 veces a Fonseca, 27 a Suárez, 18 a Benito Pereira, 12 a los Conibricenses y 16 a Santo Tomás.

Aunque sería pueril querer medir la influencia de un autor en otro por el número material de las citas, sin embargo, éstas, cuando son tan abundantes como las anteriores, indican que los protestantes ortodoxos de aquella época estudiaban cuidadosamente la filosofía escolástica de los grandes autores jesuítas. Suárez, esa *anchora Papistarum*, como decía Gustavo Frank, era su modelo y su fuente principal, pero no la única. Juntamente con sus obras, manejaban las de Fonseca, Toledo, Mendoza, Gabriel Vázquez, los Conibricenses, Pereira, Rubio y otros más.

Lo que llama la atención es que, de aceptar los alemanes, tanto católicos como protestantes, una filosofía escolástica, prefirieran la jesuítica a la tomística. Esta preferencia obedece a motivos de muy distinta índole. El Cardenal Oto Truchsess encargó la creación de una facultad de teología en la Universidad de Dilinga al famoso teólogo de Trento, Pedro de Soto, dominico. De los seis Profesores que abrieron las clases, tres provenían de Lovaina, los otros tres eran españoles, a saber: Martín de Olave, Jacobo Zareba (?) y el propio Pedro de Soto, todos de la Orden de Santo Domingo. En febrero de 1551 envió Soto al Maestro Jacobo a España para reclutar otros tres profesores para la nueva Facultad. Consiguiólo, efectivamente, éste, pero dos de ellos mu-

rieron en el camino, y el tercero poco después de su llegada a Dilinga. En 1555 abandonó Soto aquella ciudad, dirigiéndose a Oxford, donde había sido llamado por el Cardenal Pole. Al partir, el mismo Soto, a pesar de ser dominico, encargó al Cardenal Oto que llamara a los Jesuítas para dirigir la nueva facultad teológica y que les construyera un Colegio. Así fué, y en 22 de octubre de 1563 llegaron a Dilinga los primeros jesuítas, poniéndose al frente de las clases de filosofía y teología escolásticas. Los designados por el general Lainez fueron los españoles Cristóbal Herrera y Jerónimo Torres. A éstos sucedieron Alfonso Pisa, llamado el Pisano (1567-1570), y el famoso Gregorio de Valencia (1573-1575). El único intento de establecer en Alemania la teología tomista fué el de Dilinga. Pero el mismo Soto reconoció que la férrea disciplina y perfecta organización de los hijos de San Ignacio eran más adecuadas a los tiempos por que entonces atravesaba Alemania. Aparte de los muchos colegios jesuíticos que allí se fundaron, enseñaron los jesuítas sus doctrinas en las Universidades de Viena, Ingolstadio, Wurtzburgo, Maguncia, Tréveris, Praga, y en otras tenían Colegios Mayores con la misma asignatura.

Este predominio de la escolástica española en Alemania no se puede explicar, como antes decíamos, por favoritismo de los Príncipes católicos, puesto que la vemos extendida también en el campo protestante, ni por la necesidad sentida por éstos de amaestrarse para las disputas con los ortodoxos. Es que venía a llenar un vacío y una necesidad espiritual. Esa filosofía exponía totalmente y en un cuerpo de doctrina, armónicamente ensamblado, toda la filosofía de Aristóteles. Era una filosofía sistematizada, cual antes no se había visto en Alemania, de modo que, siguiendo sus pasos, se podía en dos o tres años explicar un curso filosófico completo; una filosofía, en fin, que estudia lo que había de común en las otras ciencias, o sea el *Ens*, y esto no en un intelectualismo puro, sino práctico, sustituyendo al *conceptus idealis* el *objectivus*. La excelencia de un sistema tan bien ideado lo hacía resaltar el impresor coloniense de la Metafísica de Suárez en 1600. Por esa excelencia precisamente alcanzó tanto éxito. En 1604 da a luz Jacobo Martini sus *Theorematum Metaphysicorum Exercitationes quatuordecim*, colección de tesis basadas en la Metafísica de Suárez, a quien sigue singularmente en la teoría del conocimiento. Dos años más tarde sale de las prensas el *Metaphysicae Systema methodicum*, de Clemente Timplers, vaciado en el troquel de la obra del jesuíta granadino, del

que toma, entre otras muchas cosas, la explicación de lo que constituye el objeto formal de la Metafísica.

También la rama protestante calvinista abrazó el intelectualismo práctico de Suárez. El año 1617 aparece en el mercado librero el *Opus Metaphysicum* del Profesor de Giessen, Cristóbal Scheibler, al que se da el nombre de «Suárez protestante». Su obra se extendió mucho, y todos convienen, hoy día, en que fué una de las que más contribuyeron a la difusión de la doctrina suarista en las Universidades protestantes de Alemania. Giberto Voecio, el famoso calvinista holandés, recomienda a sus discípulos la obra de Scheibler, pero más aún la del Doctor Eximio, en quien él bebió. La autoridad de que gozaba Suárez en las Universidades holandesas a mediados del siglo XVII era verdaderamente extraordinaria. El mencionado Profesor de Leiden, Franco Burgersdijk, se tomó el trabajo de redactar un Manual de Metafísica, aceptando del todo sus teorías referentes al objeto, fin y división de la Metafísica, al *Ens*, a los universales, a la causa final, eficiente, etc. Otro Profesor de la misma Universidad, Jacobo Revius, fué aún más allá, y dió a luz su *Francisci Suárez Soc. Ies. Theologi Disputationum Metaphysicarum Syllabus cum notis*, Lugduni Batavorum, 1643. Es un compendio de la doctrina de Suárez acerca de la presciencia divina, concurso, libre albedrío del hombre y otras cuestiones que sus correligionarios habían interpretado mal.

La nueva corriente filosófica invadía todo, hasta tal punto, que algunos protestantes, como Rostock, Hofman y Pudendorf, se creyeron obligados a protestar contra ella; pero sus protestas no sólo no consiguieron amortiguar la llama, antes la encendieron con más fuerza. Surgió la contraprotesta en las Universidades de Schweden, Lund y Jena; y Valentín Velthemius tomó ocasión de los ataques de Pudendorf contra dicha filosofía en su obra *De iure naturae*, aparecida en 1672, para decir en una Promoción: «*Vos, venerandi mei Praeceptores Theologi, vos inquam, rogo, vos obtestor, eloquamini, per Deum eloquamini, an moralistarum princeps Thomas, Metaphysicorum Papa Suárez, Molina, Vázquez, Valentia, Conibricenses, Sánchez et beatus Stahlius noster, scriptores aeternitate dignissimi, nugas dumtaxat ventitaverint.*»

Este documento prueba mejor que ningún encarecimiento la estima de que gozaba Suárez aun entre los heterodoxos. Singularmente, en las tesis para el Bachillerato o Doctorado en Filosofía se complacían los disertantes en tomar puntos concretos tratados por Suárez y

exponerlos ateniéndose a su criterio. Tal sucede con la tesis *De unitate et distinctione scientiarum*, de Hermann Conrine, en 1635, y con la de Leibniz, de 1663, en la Universidad de Leipzig: *Disputatio metaphysica de principio individui*, donde, siguiendo a Suárez, escribe: «*Pono, igitur, omne individuum sua tota entitate individuatur.*» De todo lo cual se deduce que la filosofía escolástica de los jesuítas españoles fué, en Holanda y Alemania, durante todo el siglo XVII, la *Philosophia recepta*.

Este resumen del trabajo del Dr. Eschweiler indicará a nuestros lectores la importancia que en sí encierra. Todavía hay que ahondar más en el problema, y, según el mismo autor, es preciso estudiar a fondo cómo se acomodó la filosofía suareciana a las tendencias humanísticas entonces reinantes, y cómo y en qué medida están escondidos en aquella Escolástica los gérmenes del intelectualismo de los siglos XVII al XX. No es poco lo ya conseguido por el Profesor de Bona, pues ha demostrado que lo que de bueno se halla en Descartes, Espinoza, Leibniz y otros filósofos alemanes, procede de la filosofía española jesuítica, la cual, con sus grandes maestros y pensadores, fué, no sólo la directora de las ideas en aquellos aciagos tiempos, sino también la que contribuyó, de una manera especialísima, a la conservación de la doctrina aristotélica y católica en Alemania.

No queremos terminar la reseña de este interesante tomo de la Sociedad de Goerres sin hacer mención del capítulo del Profesor de Münster, José Schmidlin, acerca de las *fuentes de la historia de las misiones en España*. Es un buen resumen de la materia, aunque algo incompleto, como no podía menos, dadas las dificultades que ofrece la búsqueda de la abundantísima documentación de un tema tan extenso. Sin embargo, su trabajo prestará grandes servicios a los que se dedican a estos estudios.

* * *

Los trabajos preliminares para la publicación de la *Hispania Pontificia*, dirigidos por Kehr, prosiguen con gran celeridad. Los cuadernos se suceden unos a otros sin interrupción. Por la estructura especial que ofrece la Historia de Portugal en relación con la de toda la Península Ibérica, se juzgó conveniente dedicar a las Bulas de dicha

República un tomo aparte. La tarea, encomendada al Sr. D. Carlos Erdmann, aunque ruda, fué facilitada por los Directores de los Archivos Portugueses, los cuales, en todas partes, se pusieron decididamente a su disposición. Erdmann, siguiendo el ejemplo de Kehr, dedica buena parte del volumen a dar cuenta de los trabajos hechos anteriormente, que se rozan en alguna manera con su tema, y del estado en que se encuentran los Archivos Portugueses. Allí, como aquí, la secularización ha llevado a los depósitos del Estado la mayor parte de los fondos eclesiásticos, encontrándose, en parte, desarticulados, fuera del ambiente y lugar en que se formaron y sin catálogos e inventarios suficientes para su utilización. Los resultados obtenidos en la investigación han sido verdaderamente remuneradores de las fatigas en ella empleadas, y Erdmann ha tenido la fortuna de tropezar con material abundantísimo, más de la mitad inédito (1). Para la historia eclesiástica de la Península son de singular interés las Bulas y documentos referentes a las disputas sobre la primacía entre la Sede de Braga y la de Compostela.

Después del volumen consagrado a las Bulas Pontificias, existentes en los Archivos Catalanes, han dirigido Kehr y sus colaboradores las investigaciones a estudiar las que se relacionan con los Reinos de Navarra y Aragón. Ateniéndose al plan, previamente concebido, exponen en un cuaderno la historia y el estado actual de todos los archivos eclesiásticos existentes en las mencionadas regiones, añadiendo a esa detallada exposición la noticia de los fondos trasladados al Archivo Histórico Nacional y a la Academia de la Historia (2). Como hicimos notar al hablar de los cuadernos dedicados a Cataluña, es ésta una guía, fiel y segura, que prestará grandes servicios a los investigadores

---

(1) *Papsturkunden in Portugal* von KARL ERDMANN, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1927 (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge, Bd. XX, 3). Un vol. de 170 × 250 mm., 384 pp.

(2) *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia.* II. *Navarra und Aragón:* I. *Archivberichte* über die eigenen und die Forschungen von P. RASSOW, J. RIUS und P. GALINDO, von PAUL KEHR; II. *Urkunden und Regesten,* por los mismos; Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1928 (Abhandlungen der G. der W. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Neue Folge, Bd. XXII, 1). Un vol. de 170 × 250 mm., 600 pp.

de nuestra historia. Las Bulas extractadas en el segundo cuaderno o publicadas totalmente por no hallarse en Jaffé-Loewenfeld, son numerosas y muy importantes para el estudio de las relaciones de España con la Santa Sede en un período en que menudean los legados de Roma a España, se consigue introducir en los Monasterios la reforma cluniacense y se sustituye el rito mozárabe por el romano.

En el segundo cuaderno se notá la ausencia de la Bula expedida por Gelasio II, en 1118, concediendo indulgencias a los que ayudasen al ejército cristiano en la reconquista de Zaragoza y a los que contribuyesen con sus limosnas a la restauración del antiquísimo templo de Santa María (del Pilar), derruído por los moros. (PL., t. 163, 507.)

* * *

El P. Beltrán de Heredia, que tan a conciencia trabaja por esclarecer la historia de la Teología en España, especialmente la de su gloriosa Orden de Santo Domingo, a que pertenece, ha publicado con suma oportunidad un precioso volumen de investigación directa acerca de *Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O. P.* Es un *Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones* (1). El contenido del volumen lo constituyen unas cuestiones preliminares, la herencia literaria del Maestro conservada en los códices, la cronología de sus Lecturas y Relecciones, y 19 documentos de los Apéndices.

En las notas cronológicas puntualiza el P. Beltrán, cuanto se puede, el sitio y lugar del nacimiento de Vitoria, los parajes donde estudió y la fecha en que comenzó su enseñanza teológica. Vitoria fué el primero que introdujo en la Universidad de Salamanca la Lectura de la «Suma» en vez de las «Sentencias», y el «dictado» en las aulas. Las dificultades que estas innovaciones llevaron consigo, se reflejan en los libros de claustros de la renombrada Universidad; pero, al fin, venció el profundo y simpático teólogo dominico.

«Vitoria no llegó a imprimir ninguna de sus obras. Lo que saca-

(1) *Biblioteca de Tomistas españoles*. Madrid, Santo Domingo el Real, Claudio Coello, 114. Un vol. de 175 × 270 mm., 239 pp.

ron a luz sus discípulos es una parte mínima de su producción literaria durante los veinte años que ocupó la Cátedra de Prima.» Se impone, pues, una nueva revisión e impresión completa de sus escritos. A ello atenderá la Sociedad «Francisco de Vitoria». Pero, antes de acometer tamaña empresa, era preciso publicar un libro de la índole del presente. El P. Beltrán hace en él con singular competencia el inventario y descripción de los manuscritos de Vitoria, que se hallan en España, Portugal, Roma, Viena y Londres. La descripción es esmeradísima y supone un trabajo verdaderamente ímprobo. La resultante a que llega el P. Beltrán es que las obras del célebre profesor salmantino, por habérsenos transmitido, no en sus originales, sino en copias de los discípulos de Vitoria o de escribas asalariados, que apenas si sabían a veces latín, necesitan para ser editadas científicamente un examen minucioso de selección, a fin de que se nos dé en el texto el arquetipo y el pensamiento exacto del maestro. Nadie, ciertamente, lo podrá hacer mejor que el autor de este libro, quien ha estudiado a fondo, no sólo la cronología de las Lecturas y Relecciones, sino su estructura externa e interna.

De las dos series de obras de Vitoria, la más importante son sus Relecciones. «Se daba este título en el lenguaje académico de nuestro siglo de oro a las disertaciones o conferencias que pronunciaban los graduandos y los Catedráticos ante su respectiva Facultad o ante la Universidad sobre algún punto doctrinal. Eran en la vida universitaria de esta época una lejana reminiscencia de las *cuestiones disputadas*, en las cuales, al igual que en las relecciones, solían cristalizar los puntos principales tratados en las lecciones ordinarias.» La solemnidad que solía darse a estos actos era extraordinaria; y allí fué donde Vitoria disertó acerca de la potestad de la Iglesia, de la civil, del derecho de la guerra, del de los indios, etc., que son los puntos que más fama le han dado en la posteridad.

En un Epílogo, muy sereno y juicioso, señala el P. Beltrán las líneas generales del movimiento regenerador de la Teología, iniciado por Vitoria en nuestras aulas universitarias. Es digno remate de los anteriores capítulos. Tanto aquí como en el Prólogo, en las cuestiones preliminares y en la Cronología de las Lecturas y Relecciones, es decir, cuando habla el autor por su cuenta, se echa de ver un dominio grande de la materia, un estilo castizo y propio y una serenidad de juicio, llena de naturalidad y de equilibrio. Estas dotes de investiga-

dor y narrador, ¿no sería deseable las empleara el P. Beltrán en escribir una historia de la Teología dominicana en España? ¡Cuánto ganarían con ello la patria, la religión y la cultura!

* * *

Abriendo, hace unos cuatro años, los cimientos de la Fábrica de Tabacos que se levanta en las afueras de Tarragona, junto al río Francolí, se descubrió una necrópolis cristiana de gran extensión. Prosiguiendo las excavaciones han aparecido más de doscientas sepulturas, un número no corto de sarcófagos y bastantes inscripciones. Los sepulcros más antiguos estaban emplazados en el nivel de la tierra virgen, que actualmente se halla en una profundidad que oscila entre dos y tres metros. Es una necrópolis que se construyó en su origen a flor de tierra. Las sepulturas eran a veces cajas de piedra, sarcófagos con la tapa monolítica, completamente lisos, o con preciosas esculturas, o con tégulas. Dentro de ellos se han encontrado esqueletos, trozos de vestido y algunos otros objetos funerarios. Dos fechas se han hallado en las excavaciones, que pueden ayudar a fijar la época de la necrópolis, la del año 393 y la del 503. Sin embargo, es muy probable que ya a principios del siglo IV, y aun quizá anteriormente, sirviera de cementerio aquel paraje. El Sr. D. Juan Serra Vilaró (1), apoyado por la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, ha hecho trabajos sistemáticos de exploración, cuyos ricos resultados los ha expuesto en una Memoria detallada, salida a luz hace unos meses. Aún es preciso continuar las excavaciones, pues apenas publicada la Memoria, han aparecido otros dos sarcófagos, uno de ellos fragmentario, con parte de la inscripción y un personaje al costado, que parece San Pedro, a quien una mano de un personaje invisible alarga un rollo, en el que está esculpido el monograma constantiniano con el alfa y el omega. El otro, muy bien conservado, salvo la inscripción del medio, que ha des-

(1) *Excavaciones en la Necrópolis Romano-Cristiana de Tarragona. Memoria* redactada por el Delegado-Director..... Madrid, 1928 (Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades. — Núm. Gral.: 93. Núm. I de 1927).

aparecido, se compone de columnas monolíticas, llevando en las dos del centro esculpidos el pez y el pan, símbolo de la Eucaristía. Se han descubierto también mosaicos con personajes y el cordero, figura de Cristo, formados por un *opus tessellatum*, semejante al de los de Monte Cilles en la provincia de Huesca.

Las inscripciones revelan la sencillez y vida sobrenatural de aquellas generaciones, que expresaban en ellas sus dogmas, su cariño hacia el difunto y sus anhelos por unirse con él en el cielo. No cabe la menor duda de que la necrópolis tarraconense supera en importancia a todas las conocidas hasta ahora en España.

Z. García Villada

NOTAS Y TEXTOS

NUEVA DOCUMENTACIÓN INÉDITA DE SAN FRANCISCO DE BORJA

II

Correspondencia inédita

(Continuación) [1]

†

4. S. C. C. M^{t}.

con hauer tanto tiempo q̄ no se sabe de V.M^{t} tengo agora atreuimiento descriuir para que V.M^{t} sepa que la Emperatriz nra̅ señora avnque esta con mucho trabajo por no saber de la salud de V.M^{t} de salud esta a dios gloria muy buena y de la mesma manera esta el Principe avnque ha estado algunas vezes mal dispuesto no ha sido nada pues agora anda muy sano y muy bueno y siempre pidiendo si le ha embiado V.M^{t} cauallos o mulas o brincos. Bien creo que quando V.M^{t} con bien viniere y le viere me terna por verdadera en lo que yo digo de su altesa. La Infanta anda vn poco mal dispuesta de las muelas que le nacen porq̄ con nacerle tarde danle mucha pena, mas dios sea loado no tiene calentura. Passan su tiempo el Principe y la Infanta en imbidias sobre qual tiene mas vestidos, avnque su M^{t} no se los quiere dar de

(1) V. t. 7, p. 536, II.

tela de oro, siquiera para vestir los domingos. El Principe esta muy contento con vn sayo y vn capote de monte q̄ tiene, pide cadal dia a la Empatriz nra señora q̄ vaya a Aranxuez, y con este vestido y con vna vallesta que tiene amenaza tanto los venados q̄ me parece que quando V.mt con bien venga no hallara ya que matar.

Al Comendador mayor escriuo que suplique a V.Mt de mi parte vna merced q̄ sera para mi muy grande porq̄ los desseos que tengo de seruir a V.Mt y las muchas q̄ me tiene hechas me dan atreuimiento si agora huuiere lugar y nro. s. guarde la imperial persona de V.Mt como sus vassallos desseamos de hocaña a XV de nouiebre.

* d. v. c. mt = umilde criada e uasala q̄ suas = reais maos beiia = a marqsa * (1).

(En el dorso.) la remisiō es pedir el miembro y Regimi° de toledo q̄ vaco po alarco = el miembro se cosume y el Regi° es dado a su hijo.

A la S. C. C. Mt del Empera[dor y] Rey nro. señor.

Original. — Sello de placa. — 2 hojas folio.

Simancas, *Estado*, leg. 20, f. 257.

†

5. S. C. C. Mt.

a los XXV deste plugo a nro señor de llevar para si al arçobispo de çaragoça a cuya causa tuo neçesidad el marques de Lonbay de yr a madrid adonde fallesçio a dar orden como su cuerpo fuese llevado a çaragoça adonde se mando sepultar dexome la carta q̄ va con esta para q̄ despachase este correo y la enbiase a v.mt que es sobre lo q̄ toca a don alonso de aragon herm° del dho arçobispo y como quiera q̄ ten-

(1) En las cartas no enteramente autógrafas, señalamos con asterisco lo que es autógrafo.

go por çierto q̄ segund sus s̄uios y la razon q̄ ay para q̄ don alonso sea remediado asy po s̄ la p̄sona q̄ es como por sus meritos y bondad holgara v.m^t de hazelle toda m̄d todavia acordo la emperatriz n̄ra S^a de escrevirle sobrello po q̄ mejor y mas breve sea despachado sup^co a v.m^t q̄ teniendo respecto a lo ya dho sea s̄uido de hazerle toda m̄d en lo q̄ al p̄sente esta vaco por la yglia pues ay tanto aparejo para que la pueda reçebir q̄ demas de s̄ justo q̄ asy se haga el marques y yo reçebiremos muy gran m̄d de v.magestad. don alonso quisiera yr luego a besar las manos a v.m^t y a s̄uirle pero paresçionos q̄ po s̄ de tan tierna hedad se deuia de diferir por agora pero todavia lo porna en efecto / guarde y acresçiente n̄ro señor la inperial p̄sona y estados de v.m como desea de ocaña XXVII de noui^e

* d. u. m^t. = muy homilde criada q̄ suas reas maos beiia = ha marq̄sa dona lionor. *

(En el dorso.) A la S. C. C. mag^t del emp^or y Rey nro [señor].

Original. — Sello de placa. — 2 hojas folio.

SIMANCAS, *Estado*, leg. 20, f. 98.

†

9. S. C. C. M.^t.

A don Johan de borja mi tio se le ha hecho en Roma en sus negocios tan gran agrauio, que pues V.Mag^t le haura ya hecho merced de hoyrle no me porne a dar particular cu̇eta de lo que alla ha passado ni dire lo que sobre este caso se puede dezir, segun el mal tratamiento que al dicho don Joan se ha hecho pues por el mesmo sera V.Mag^t largamente informado de todo. Bien se que la memoria que V.Mag^t suele tener de los seruicios de todos sus criados no se dexara de tener con el, pues no lo es menos q̄ los otros y mas suplicando cosa tan iusta, que pareçe q̄ ella mesma obliga a todos a hazello quanto mas que por la parte que a todos sus deudos nos cabra de su disfauor no mandan-

dole V.Mag^{t} remediar, no puedo yo dexar de suplicar a V.Mag^{t} quan humilmẽte puedo me haga merced de mandarse informar bien deste negocio suyo, que con hazello V.Mag^{t} desta manera, yo tengo muy gran confiança q̄ no çufrira que la sin iusticia tan grande que en Roma se le ha hecho passe en effecto, quedando el dicho don Johan despojado de su estado y teniendo tan justissimos titulos para ser señor del y N̄ro señor guarde por mucho y bienauenturados años la Cesarea y Catholica persona de V.Mag^{t} como su imperial coraçon dessea de Auila a XXVIII de agosto 1531.

* d. v. C. m$^{t.}$ = vasallo y criado q̄ sus reales pies besa = el marq̄s de lonbay. *

(En el dorso.) A la S. C. C. Mag^{t} = del Emperador n. s.

Original. — Señales de sello de placa. — 2 hojas folio.

SIMANCAS, *Estado*, leg. 24, f. 319.

17. S. C. C. M$^{t.}$

Beso los pies a v.m^{t} por la m̄d q̄ me hizo en mandar proueer lo del Conde como yo lo suplique entre otras m̄ds que de la imperial mano de v.m^{t} he rescebido tengo esta por vna de las muy principales dios me dexe seruir a v.m^{t} como desseo y como espero q̄ me ayudara para podello effectuar, despues q̄ despache el Correo a v.m^{t} sucedierō algunas otras cosas nueuas para las quales vino muy aproposito la prouision de v.m^{t} y por estar v.m^{t} de partida y estar ya proueydo lo que conuenia por la carta q̄ v.m^{t} escriue al Conde se quedara lo demas para su bienauēturada venida la q̄l plega a n̄ro señor sea con la salud y vitoria q̄ los vasallos de v.m^{t} desseamos.

Estando aqui don bernaldino de mendoça con quatro galeras de su armada entendiendo en remudar las galeras q̄ destas teraçanas ha de lleuar llego vn despacho de v.m^{t} por el qual le mandaua fuesse a mecina a juntarse c̄o ell armada que alli se haze y luego se despacho por mar y por tierra a las otras doze galeras de España las quales andan

por las yzlas y costa de valencia a caça de fustas p̄a que con toda diligencia vengan a esta ciudad para su breue partida, tras esto por vn correo me escriuio el principe doria q̄ con gr̄a diligencia embiasse aquel despacho a don bern° en el qual se le da orden para q̄ vaya a genoua y dexe de yr a mecina y q̄ sea para sanctiago en genoua visto esto se da aqui toda la prissa possible a su partida y de quatro galeras quel Com°r mayor de leon mescriue q̄ le den ya tiene las dos puestas en la mar y la bastarda se pondra dentro de quatro o cinco dias de manera q̄ quando vengan las doze galeras estara aputo de partir y por mi parte no quedara de dar toda la diligencia possible por cumplir con el dia quel principe doria le tiene señalado aunq̄ por hauer escrito algo tarde que se diesse vna galera a don henriq̄ henriqz se hauia puesto la cosa en condicion de tardar la cosa mas de lo que yo quisiera, desseo en estremo q̄ parezca bien a v.m^t^ la bastarda porq̄ se ha puesto en ella toda la diligencia y primor q̄ hauia en Cataluña.

Aunq̄ en estos dias no ha faltado q̄ hazer, no por esso he dexado de conçertar vn negocio de los grandes q̄ se offrescian en esta tierra como v.m^t^ lo haura visto las vezes q̄ por su mandam° se trato esto es q̄ pujadas y semenat han hecho tregua por seys meses y diez dias de tenencias como es vso y costumbre desta tierra, ha sido vna cosa de la qual estan todos contentissimos y la que mas cumplia a la pacificacio de Cataluña, el como y de que manera por no detener este Correo lo dire con otro juntamete con el çello que v.m^t^ ha de poner en este neg° para que salga de rayz y con bien y porq̄ se anda en los tratos desto y no ay cosa resoluta para escriuir dios lo guie q̄ bien es menester segun la cosa es difficultosa.

yo desseaua mucho q̄ la muralla de la marina fuera acabada para quando v.m^t^ viniera a esta ciudad mas con las differencias q̄ en esto han tenido los de la yglesia co los de la ciudad sobre la paga, ha faltado el dinero, mas con todo he sacado agora nueuamente tres mil libras, con las quales se hara vn bue pedaço. El Conseller mossen villa ha hecho muy bien su officio y no faltara diligencia para continuar la

obra, por lo que v.m^{t} tiene mandado en ello y nro señor guarde y ensalçe la S. C. C. y Imperial persona de v.m^{t} como sus criados y vassallos desseamos de barcelona a XXX de junio 1541.

* d. v. S. C. C. M. = humil uasallo y criado q = sus inperiales pies beso = el marqs = de lonbay. *

(En el dorso.) A la S. C. C. M^{t} del Emp^{or} = y Rey nro señor.

Original. — Sello de placa. — 2 hojas folio.

SIMANCAS, *Estado*, leg. 54, f. 203.

18. S. C. C. M^{t}.

con el Correo passado dexe descriuir a v.m^{t} la forma de la tregua de Semenat y pujadas por el poco tiempo q tuue y aunq agora no me sobra por lo q entiendo en despachar estas galeras no dexare de dezirlo por ser negocio tan importante.

Despues q vine a esta tierra he trabajado lo q he podido en concertar este bando, por ser la rayz de donde procedian todos los males de Cataluña, y por estar la vna parte tan agrauiada, nunca se ha podido tomar conclusion ni medio q bueno paresciesse, hasta agora q por la bondad de dios, vino este medio a las manos, y fué q teniendo yo para sentenciar vn delado famoso y muy amigo de pujadas, supe del q por saluarle la vida vendria en hazer estas treguas, y como conociesse de mi q tenia mas fin a pacificar la tierra, q no a sentenciarle sus amigos, siendo con terminos deuidos, se començo el trato, en el qual co consejo del gouer^{or} y del mastre racional y tesorero officiales reals de v.m^{t} y con algunos de su consejo parescio se deuia effectuar la negociacio como cosa de tanta calidad para este principado, y assi pujadas ha hecho la tregua por seys meses con diez dias de tenencias q es la ordinaria de Cataluña. El delado no queda perdonado sino q queda suspendido su negocio durando esta dicha tregua, hauiendo dado fianças en caso que saliere de la tregua passados los seys meses, boluera

ell hombre a la carçel y entre tanto porq no siga su mala vida estara retraydo en vna fortaleza de v.m^{t} y lo que mas tengo es q̄ me han prometido q̄ en caso q̄ pujadas boluiesse al bando no desafiaria sino al que le dio la cuchillada, dexando al otro hermano q̄ es el mas principal y el que mas parientes tiene por donde ya el mal seria muy menor en caso q̄ huuiesse de ser, y sin esto tengo entendido q̄ los desta parcilidad estan mas blandos para tomar alguna buena manera para salir destos inconuenientes, contentandose en alguna manera q̄ en estos quatro años ha estado henriq̄ semanat tambien guardado en su fortaleza que quasi les pareçiera cosa impossible hauerse vengado aunq̄ no ha dexado de hazer las empresas q̄ ha podido, y assi esta la cosa en tan buenos terminos q̄ con el fauor y md q̄ v.m^{t} les ha de hazer en esto, espero en dios q̄ se remediara todo como cumple a su real seruicio y porq̄ niguna cosa cumple mas q̄ sacar a pujadas de Cataluña, el mayor bien de todos seria q̄ pues agora se offreçen algunos cargos de guerra, v.m^{t} le hiziesse md de alguno dellos q̄ fuesse honrrado pues yo creo q̄ allende de lo que deue a Cauallero por estas sus passiones passadas, no dexara de poner su persona en todo aquello q̄ cumpliere al seruicio de v.m^{t} y para esto recebire muy gran md en q̄ v.m^{t} me embie vna carta para el mandandole y encargandole q̄ le vaya a seruir en aquello q̄ se offreçe de su seruicio aunq̄ yo no vsare de la carta hasta q̄ sepa q̄ el recebira md con ella porq̄ no querria certificallo a v.m^{t} aunq̄ trayo el negocio en muy buenos terminos, y si el cargo pudiesse venir nombrado, seria la md doblada, quando no, aguardare a lo que v.m^{t} fuere seruido o a quie v.m^{t} lo mandare remittir, porq̄ tanbien tengo escrito al Com^{or} mayor sobre ello lo q̄ supp^{co} a v.m^{t} es q̄ sea seruido de mirar el seruicio q̄ a dios se hara en esto pues la mayor parte del sosiego de Cataluña esta en la conclusion deste negocio.

Si la mar lo consintiera ya la galera bastarda estuuiera en el agua porq̄ no le falta otra cosa sino vn poquito de bonança y la de don henriq̄ esta tan bien en orden de manera q̄ por mi no se deternan verdad es q̄ don bern^{o} aguarda vn Correo de madrid con el qual ha con-

sultado lo que ha de hazer porq le mandaro q fuesse a oran teniendo orden del principe de oria q fuesse a genoua el Correo co la respuesta sera aqui dentro de tres dias, y en estos sera desuentura q en Julio la mar nó tenga algun bue tiempo en el qual se podran varar las galeras y partirse co toda breuedad y assi puede v.mt estar muy certificado q por mi parte no quedara y nro señor guarde y ensalçe la S. C. C. y Imperial persona de V.mt como sus vassallos y criados desseamos de barçelona a X de Julio M D XXXX I.

* d. v. S. C. C. M. = humil vasallo y criado = q sus inperiales pies beso = el marqs = de lonbay. *

(En el dorso.) A la S. C. C. Mt del = Emperador y Rey nro scr.

Original. — Sello de placa. — 2 hojas folio.

Simancas, *Estado*, leg. 54, f. 199.

19. S. C. C. Mt.

por q tengo escrito a v.mt oy con un correo portugues q va a rroma con el qual embio los despachos al embaxador de V.mt en Jenoua solo dire con este vergantin q llego oy y parte para Jenoua que hasta agora no se que ayan detenido ningun correo de v.mt en francia porq oy llego aqui el que fue despachado a los XVIIIº deste mes de Julio avnq no se alabaua mucho del buen tratamiº y aunq aqui vino nueva q avian detenido a marradas y a don Juº aguilo y don miguel çanoguera q van a seruir a V.Mt y con ellos don carlos de luna hijo del castellan de milan q yva a su padre ayer supe por vn mercader q les avian dado libertad y yvan camino de aviñon dios quiera q a la salida no los detengan, de vna nao de catalanes me dizen tambien q tienen detenida en marsella mas como no lo tengo por cosa cierta no lo certifico a v.mt cuya S. C. C. y ymperial persona nro señor guarde y ensalçe como sus vasallos y criados desseamos de barçelona a XXXI de Julio de 1541.

(Nota marginal.) q̄ ay nueba q̄ estan en avino y q̄ abia enbiado por saluo conduto.

* d. v. S. C. C. M. = humil vasallo y criado = q̄ aus inperiales pies beso = el marqs = de lonbay = *

(En el dorso.) A la S. C. C. M^{t} del = Empe^{or} y Rey nro señor.

Original. — Sello de placa. — 2 hojas folio.

SIMANCAS, *Estado*, leg. 54, f. 201.

20. S. C. C. M$^{t.}$

satisffazerse desto.

Aunque no tengo respuesta de las cartas q̄ a V.M^{t} tengo escritas escriuire agora lo que por aquà se offreçe pues se que V.m^{t} ha de ser seruido dello. Don bernaldino de mendoça se partio desta playa con las galeras a los XV del presente con la orden q̄ se le dio de castilla y es tan diligente en todo, y tan desseoso de seruir a v.m^{t} q̄ tengo por muy cierto q̄ con toda breuedad despachara lo q̄ le an hordenado y acudira adonde fuere menester para mejor seruir a v.m$^{t.}$

Iden.

El Correo q̄ v.m^{t} mando despachar en Ratisbona a los XVIII del presente passo en este dia por aqui, y aunq̄ no se le hizo ningun embargo en francia no viene muy contento del recogimieto y assi en este mesmo dia llego vn bergantin de genoua con el Correo q̄ viene de roma el qual fue aconsejado q̄ no viniesse por tierra y por esta causa me scriuen el principe doria y el Embaxador de genoua aduertiendome en q̄ se mire en lo que cumple al seruicio de v.m^{t} en esto de los Correos, y aunq̄ hasta oy no hayan detenido nigun Correo delos q̄ v.m^{t} ha mandado despachar, yo he dado auiso desto al Com^{or} mayor de leon para q̄ mescriua lo q̄ mas cumple al seruicio de v.m^{t} en este caso haziendoles saber como

tenia nueua q̄ en francia hauian detenido a Marrades y a don Juan aguilo y a don miguel çanoguera y a vn hijo de don Aluaro de luna q̄ yuan a seruir a v.m^{t} a los quales he sabido despues q̄ dexaro en libertad para proseguir su camino plega dios q̄ a la salida de francia no les pongan embargo porque tanbien me dizen q̄ en marçella han tomado vna nao con mercaderias de catalanes aunq no tengo esto por cosa muy cierta.

Aunque se q̄ v.m^{t} tiene voluntad de hazer toda md a este principado, y q̄ conoçe q̄ la pacificacion del consiste principalmete en el remedio deste bando de pujadas y semenat por cuya causa no dexara v.m^{t} de hazer a pujades la md que tengo supplicada de algun cargo con el qual el tenga color de salir de Cataluña siruiendo a v.m^{t} no puedo de tornallo a supp^{car} a v.m^{t} muy humilmete q̄ sea seruido de hazerme esta md a mi q̄ la recebire por muy propria y a toda Cataluña junta, pues con solo esto le pondra v.m^{t} remedio y en caso q̄ no haya lugar para este cargo supp^{co} a v.m^{t} q̄ sea seruido de mandalle escriuir al dicho pujades vna carta mandandole q̄ vaya a seruir a v.mag^{t} o en esta jornada de argel o en otra cosa q̄ a v.m^{t} le parezca q̄ podra ser seruido del y nro señor guarde y ensalçe la S. C. C. y Imperial persona de v.m^{t} como sus vassallos y criados desseamos de barcelona a XXXI de Julio M D XXXXI.

en esto vera v.m^{t} lo q̄ es seruido

q̄ ya se le enbia carta pa q̄ venga a seruir en esta jornada y q̄ su mag^{t} se seruira del en lo q̄ se ofreçiere.

* d. v. S. C. C. M. = humil uasallo y criado = q̄ sus inperiales pies beso = el marqs = de lonbay. *

(En el dorso.) A la S. C. C. M^{t} del = [Empera]dor y y Rey nro [señor].

Original. — Sello de placa. — 2 hojas folio.

SIMANCAS, *Estado*, leg. 54, f. 200.

21. S. C. C. M^{t}.

satisfacerse desto.

En XXXI del presente escriui a v.m^{t} por via de genoua por mar y por tierra y en ambas cartas escriuia a v.m^{t} vna mesma cosa dandole auiso de como don bern^{o} se partio a los XV del passado con la galera bastarda y las otras que q̄ [*sic*] remudo en estas teraçanas las quales con las demas q̄ tenia yuan muy bi̅e en orden y tiene don bern^{o} tanta diligencia y cuydado en las cosas del seruicio de v.m^{t} q̄ cumplira con lo q̄ de castilla se le ordena y despues acudira donde mas pudiere seruir a v.m^{t}.

Iden.

Assi mesmo daua cu̅eta a v.m^{t} de como el Correo q̄ v.m^{t} mando despachar a los XVIII del passado llego aqui y passo a Castilla sin q̄ en francia se le hiziesse nigun embargo y de la mesma manera han passado todos los que v.m^{t} ha mandado despachar.

Iden.

Tambien me han dicho au̅nq̄ no lo se de cierto q̄ en marçella han tomado vna nao con mercaderias de mercaderes Catalanes, y por otra parte he sabido q̄ toma̅ro en francia a marradas a don Joan aguilo a don miguel çanoguera y avn hijo de don Aluaro de Luna, q̄ yuan a seruir a v.m^{t} y despues me han dicho q̄ les pusie̅ro en libertad y prosigue̅ su camino y nro̅ señor guarde y ensalçe la S. C. C. y Imperial persona de v.m^{t} como sus vassallos y criados desseamos de barcelona a III de agosto 1541.

* d. v. S. C. C. M. = humil vasallo y criado q̄ = sus inperiales pies beso = el marq̄s = de lonbay. *

(En el dorso.) A la S. C. C. M^{t} del = Emp^{or} y Rey nro̅ señor.

Original. — Sello de placa. — 2 hojas folio.

SIMANCAS, *Estado*, leg. 54, f. 202.

23. muy Ill^e señor.

No he respondido a la carta de V. S. por la falta q̄ aqua tenemos de mensageros p̄a essa Corte y tanbien por las ocupassiones q̄ tengo en la fortificacio̅ deste lugar la qual tengo muy adelante, y espero q̄ muy presto le tendre puesto en defensa en esto q̄ agora he fortificado, beso las manos de v. s. por la m̄d q̄ me hizo de la carta p̄al señor don henrriq̄ de toledo sobre aquel cambio q̄ yo sutsscriui para cecilia por mandado de su m^t del qual me han escrito q̄ se accepto y cumplio, y por esta causa no he curado de embiar las cartas que V. S. me embio p̄a este effecto, aunq̄ la m̄d he rescebido tan cumplida como suelen ser de su amo.

El Correo q̄ despache a portugal a los XXII de junio passado con las cartas q̄ a v. s. embie, le detuuo el señor Infante a quie̅ yua remittido, hasta los primeros dias de Setiembre, y la respuesta de sus altezas p̄a la duquesa y a mi es la mesma q̄ a v. s. embio p̄a q̄ leyda me haga v. s. m̄d de embiar a su m^t juntam̄ete co̅ essas cartas q̄ la duquesa y yo escriuimos y va traslado de la mia a v. s. para q̄ como verdadero señor desta casa y q̄ tantas m̄ds nos tiene hechas lo vea todo y escriua a su m^t sobre ello embiandole las mesmas cartas de sus altezas y p̄q̄ parece necessario q̄ al principe n̄ro señor se de la cuenta deste negocio q̄ a v. s. paresciere, escriuo a su alteza essa carta en su crehencia, y rescebire muy gran m̄d q̄ v. s. se la de y haga en esto el officio q̄ suele hazer en n̄ras cosas pues esta es vna de las q̄ mas nos pueden importar.

Despues de rescebidas estas cartas de los serenissimos reyes y del señor Infante estamos la duquesa y yo con la pena q̄ se puede pensar de ver q̄ se nos heche culpa y q̄ se tenga quexa de nosotros por hauer acceptado este cargo q̄ su m^t nos ha mandado sin pedir licencia primero a sus altezas, que a tener yo mi estado en portugal no fuera mucho fundar quexa desto pero tiniendole aqua y siendo criado y hechura de su m^t, no puedo dexar de estar muy corrido de ver q̄ me

tengan en tan ruyn cuenta q̄ quieran esto de mi y en la duquesa no quiero hablar, pues me pareçe q̄ siendo casada comigo, queda exempta destas obligaciones, y dexado esto pues en las mesmas cartas de sus altezas se vera lo que escriuen y las quexas q̄ tienen y tambien la razon y justicia sobre que lo fundan aunq̄ esta negociacion ha sido guiada de mano de v. s. de que estoy muy contento, no dexo de tener pena de ver en ella tantos inconuenientes y confusion para q̄ su m^t^ no pueda ser bien seruido q̄ no se q̄ dezirme en este negocio, sino supplicar a su Mag^t^ lo q̄ v. s. vera en mi carta y tambiē a v. s. pa q̄ pues en todo lo passado y presente nos ha hecho tanta m̄d y fauor q̄ tambien nos la haga en lo q̄ agora se offreçe conforme a lo que supp^co^ a su M^t^ pues a n̄ro pareçer no vemos otro camino para q̄ esto se pueda bien hazer sino con su imperial presencia, y todo lo demas ha de ser confusion y corrimiento y affrenta segun pareçen dañadas las voluntades y no quiero ver mas daño en ellas de tener entendido y sabido q̄ estan quexosos de v. s. por las m̄ds y fauor q̄ nos haze v. s. nos perdone las quexas pues son por n̄ro respecto y por el fauor q̄ rescebimos de v. s. en todo le besamos mil vezes las manos q̄ muy llenas vienen todas las cartas de portugal y de castilla de la voluntad que v. s. ha mostrado y muestra en esto pues nos escriuē que lo toma por mas q̄ proprio espero en dios q̄ nos lo dexara seruir como lo desseamos y deuemos la duquesa y yo y porq̄ v. s. no se enfade en leer esto mesmo en tantas cartas pues va escrito largo en las de su m^t^ y dellas y de las de sus altezas se le trasluziran a v. s. mas inconuenientes de los q̄ se pueden pensar no quiero hablar mas en esto sino supplicar otra vez a v. s. ponga en ello su mano como lo tiene acostumbrado en hazernos m̄d, pues guiado por la de v. s. se cumplira como conuiene al seruicio de su m^t^ q̄ es todo n̄ro fin y n̄ro desseo del qual es v. s. buen testigo y n̄ro señor guarde la muy Ill^e^ persona de v. s. y su estado acresciente como lo dessea de gandia a II de octubre MDXXXXIII.

* beso las manos de v. s. por las nueuas q̄ me escriue de la venida de la princesa n̄ra S^a^ pa muchos y bieaueturados años sea co vida del

eperador nro Sor. a mi Sª doña maria besamos mil vezes las manos de su Sª la duqsa y yo.

besa las manos = de v. s. su suidor = el duq *(Rubricado)*. *

(En el dorso.) Al muy Ille señor el Comendador mayor de Leon comendador Mayor de Castilla & = Corte de Castª.

Original. — Sello de placa. — 2 hojas folio.

SIMANCAS, *Estado*, leg. 62, fs. 8 y 9.

NOTA. — Escrito y compuesto lo precedente, hemos encontrado dos cartas más de San Francisco de Borja, mientras nos ocupábamos en la ordenación de nuestro archivo del Palau. Don Juan de Zúñiga, a quien van dirigidas, estaba casado con Doña Estefanía de Requesens, señora del antiguo palacio real, llamado vulgarmente el *Palau*. Carlos V, para premiar los servicios de D. Juan, ayo del Príncipe D. Felipe, le concedió el Patronato de la Real Capilla adjunta. Véase nuestra monografía, *La Real Capilla del Palau*. Barcelona.

1. BARCELONA, Archivo del Palau, leg. 31, 5.

Lombay (Marqués de). Carta a D. Juan de Zúñiga, en que le dice haber recibido dos cartas suyas de 14 y 27 de abril. Le habla del negocio de Castelbó, sobre lo cual ha platicado con la Condesa. Ofrece servir a D. Juan en esto, como en todo, cuanto estuviere en su mano. De Barcelona, a 14 de mayo 1540.

Una hoja doble; original, con la cortesía y firma autógrafas. Sello. Sobrescrito: Al muy Yll.e señor El señor Comendador mayor de Castilla Ayo del principe nro. señor. / Respondida a cuatro de junio 1540.

2. BARCELONA, Archivo del Palau, leg. 31, 5.

Lombay (Marqués de). Carta de D. Juan de Zúñiga, en que le avisa haber recibido su carta de 20 de mayo. Se alegra de la salud del príncipe, de la de P. Juan y la de D.ª Estefanía. Ellos estaban también buenos, pero hacía tres días «que tomó calentura a don Juan y a don Alvaro y a Dorotea, y ya están los tres con viruelas, y la marquesa no dexa de tener el cuidado que V. S. puede pensar».

Vuelve a hablarle del asunto de Castelbó. Él nunca había entendido el negocio, sino de la manera que lo había escrito, y si el procurador de Castelbó había dicho a Zúñiga que se venderían con carta de gracia, a él no se le había platicado sino de vender censales. Los de Castelbó estaban aquellos días pasados muy lejos de lo que a Zúñiga dijo el procurador. Se le ofrece. Luego añade: «Las torres y campanarios de Perpiñán se abaxaron como su Majestad lo mandó, y creo no debe ser pequeño el sentimiento que dello se tiene, porque me dicen que les parece algo durillo este género de castigo, agora se entiende en sacarles algún dinero, porque no sea todo derribar paredes, creo que todavía se sacará una buena suma dellos.» Ha condenado a galera al bastardo Vives a petición suya, «y aunque él quisiera por un año, no he querido yo menos de quatro». Añade: «Esta tierra está muy buena y hasta hoy muy pacífica y todos con mucho contentamiento.....» Habla de D. Bernal, a quien entregará las tres galeras que su Majestad le mandó. De Barcelona, a 31 de mayo de 1540.

Una hoja doble; original, con la cortesía y firma autógrafas. Sello. Bastante deteriorada, y, por tanto, con lagunas en el texto. En el mismo legajo 31, 5, hay una carta del vizconde de Castelbó a D. Juan de Zúñiga, en que le habla del mismo negocio. Autógrafa y muy deteriorada.

José M. March

AL REANUDARSE LA VERSIÓN DE LA HISTORIA DE LOS PAPAS DEL Dr. PASTOR

Con los tomos referentes a Julio III, Marcelo II y Paulo IV se reanudó hace ya algún tiempo la versión, largos años interrumpida, de la Historia de los Papas en la época del Renacimiento y la Restauración católica del Dr. Ludovico Pastor (1). Felicitamos por ello al traductor, *R. P. Montserrat, S. J.*, y no menos al editor, *G. Gili;* era, realmente, una pena que edificio tan suntuoso quedara a medio alzar en nuestras bibliotecas, y que la literatura científica española y nuestra tradicional lealtad a la Santa Sede carecieran de la erudición europea, amplia visión y sano criterio católico y pontificio que siguen fulgurando en los últimos tomos de la Historia de los Papas, si bien algunos puntos no estén en ellos tan profundamente trabajados como en los primeros.

El reciente fallecimiento del ilustre sabio, que dedicó su agonía y su último suspiro a la Santa Sede, no nos quita la esperanza de ver terminada su obra. Dejó editados en alemán cinco tomos más que los hasta ahora traducidos al castellano, con lo que llega a la muerte de Urbano VIII (1644); y de lo restante, hasta la revolución francesa, quedan los manuscritos tan ultimados gracias a la hercúlea labor del maestro, que podrán publicarse a su nombre en breve plazo (2). A juzgar por el espacio que hasta ahora han ocupado las versiones castellanas, no bajarán de unos veinte nuevos volúmenes los que supondrán la traducción de toda la obra.

---

(1) Pastor, L. *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media.* Tomo 6. *Historia de los Papas en la época de la reforma y restauración católica: Julio III, Marcelo II y Paulo IV* (1550-1559). Versión de la cuarta edición alemana por José Montserrat, S. J. Volúmenes XIII y XIV. (437, 438)-4.°-1927. Gustavo Gili, editor. Barcelona.

(2) Así lo comunica a esta Revista la editorial *Herder.* Los manuscritos alcanzan al año 1795, y harán que la obra completa en alemán tenga en total 16 tomos. Cf. *Historisches Jahrbuch*, t. 48 (octubre 1928), p. 564.

I

Como en un reciente número de *Razón y Fe* tratamos de dar la semblanza historiográfica de esta gran producción (1), vamos a limitarnos en estas líneas a un tema que tocó, no sin dolor, la autorizada pluma del *P. Zacarías García Villada* al juzgar el tomo referente a Gregorio XIII (2), y que es necesario volver a tocar (aunque con parecido sentimiento), al presentar los tomos en que Pastor estudia las relaciones entre la Santa Sede y Felipe II. Nos referimos al poco dominio que en la Historia de los Papas se observa de un campo ya en sí importante, pero para una traducción española del mismo capital: la Historia eclesiástica — no meramente política y diplomática — de la España del siglo XVI.

Tratándose de ese siglo, y, sobre todo, en la orientación universalista y genética en que tanto descuella Pastor, se hace realmente difícil de comprender cómo pudo dispensarse de un estudio directo y sustantivo de la reforma eclesiástica española desde Cisneros hasta Santa Teresa. En muchas partes de la obra se tropieza con fragmentos sugestivos de ese tema, los cuales están pidiendo su acoplamiento y combinación en un cuadro general que siempre se desea y espera y nunca llega. ¿Cuáles fueron las raíces de aquella fe como connatural a la nación católica, tan providencial para el Papado en la escisión religiosa de Occidente, y que tan brillante y fecundamente floreció en sus Universidades, en su Teología y exégesis, en sus artes y literatura, y, sobre todo, en la pléyade de sus santos? ¿De dónde la expansión misionera que prendió en las antiguas y nuevas Órdenes de la Península, antes de que se pensase en Roma en la fundación de la Congregación de Propaganda? ¿Cómo se alumbraron los manantiales de aquel movimiento ascético y místico que confluyó en las escuelas ignaciana y teresiana? ¿Por qué fué España no sólo la nación que regaló a Roma un San Ignacio de Loyola, sino la sociedad en que el ideal estrictamente pontificio de la Compañía de Jesús halló más vocaciones en toda Europa, al menos hasta 1580? ¿Cuál es la verdadera explicación histórica de

---

(1) *Razón y Fe*, t. 85 (25 octubre 1928), pp. 136 ss.
(2) *Razón y Fe*, t. 72 (1925), pp. 90-94.

que la fe firmísima en el Primado pontificio subsistiera en la Corona, en gran parte de la nobleza, y, sobre todo, en los jurisconsultos junto con el desvío y aun con cierta altanería hacia las consecuencias prácticas del mismo en las relaciones políticorreligiosas con la Curia Romana?

Varios de los hechos que suscitan esta serie de problemas se tocan, es verdad, en la Historia de los Papas, y a veces con lujo de detalles; se estudia también su evolución genética en cuanto al aspecto *político* y *diplomático* se refiere; pero en cambio esos temas *religiosos* sólo se apuntan desgranada e inconexamente, nunca en su conjunto y dependencia orgánicas, ni con aquella visión integral de las fuentes documentales, de los orígenes y resultados con que el autor resume, por ejemplo, en soberbios capítulos (como fruto de los estudios de su maestro Janssen y de las propias investigaciones), el origen del Protestantismo, y los que ha de juzgarse sobre las relaciones de éste con la noble nación alemana (1). En siglos anteriores y posteriores será otra cosa; pero tratándose del siglo XVI y de la Historia universal y genética del Papado, parece una necesidad ineludible que el historiador, al ahondar en los problemas y archivos pontificios e italianos, dirija una atención paralela e igualmente directa y comprensiva a los dos polos opuestos del movimiento religioso: Alemania y España.

La ocasión en que se espera ver trazado ese cuadro de conjunto es el hermoso capítulo que Pastor dedica *a los orígenes de la restauración católica* en el tomo de Clemente VII, sobre todo si se tiene presente, aunque no sea sino para refutarla, la tesis de Maurenbrecher y otros muchos protestantes que ponen en España el primer foco de donde aquella restauración pasó a Italia (2). El lector se encuentra únicamente con estas líneas: «*Aun en España, donde por medio del franciscano Cardenal Jiménez de Cisneros, varón severo y de grandes alcances, había obtenido la reforma católica los éxitos relativamente más trascendentales, el absolutismo del poder real, entrometiéndose en el gobierno de la*

---

(1) Véase, por ejemplo, el magnífico cap. 8 de *León X*, en la edición castellana del P. R. Amado, vol. 7, y las 200 nutridas páginas que dedica a la restauración católica en Alemania en tiempo de *Gregorio XIII*, en la edición alemana. Friburgo de B., 1923, pp. 427-622.

(2) Cf. G. Wolf, *Quellen der deutschen Reformationsgeschichte*, II, 2.ª parte. Gotha, 1922, pp. 212-213.

Iglesia, vino a estorbar su obra por modo pernicioso» (1). En vano se buscarán en los tomos anteriores y posteriores la explicación seguida de esos efectos trascendentales, ni el porqué de la intromisión de la Corona, iniciada con apoyo de Cisneros los años del máximo aseglaramiento de la Curia Romana en el pontificado de Sixto IV, Inocencio VIII y Alejandro VI. Sólo el punto de los orígenes de la Inquisición española está tratado a fondo (2). Cuando Julio II hace a Cisneros Cardenal, prométese hablar de la reforma de éste (3), pero luego sólo encontramos alusiones pasajeras a ella y sin insistir sobre su significado, como cuando se dice de pasada que el Concilio reformatorio de Letrán no se cumplió en Roma, sino sólo en España y Portugal, gracias principalmente a Cisneros (4).

Otra ocasión en que se espera dar con el cuadro de conjunto es cuando se *introduce a San Ignacio y su obra la Compañía de Jesús*. Lo que surge es un recuerdo intencionado a la nacionalidad española del más aseglarado de los Papas del Renacimiento, Alejandro VI. Dice así: «*Cuando se acercaba a su apogeo el aseglaramiento de las esferas eclesiásticas de Italia, y con un Papa español, Alejandro VI, la corrupción de Renacimiento invadía la misma silla pontificia, nació cabalmente en España el hombre que, por la incomparable universalidad de su acción, había de contribuir más poderosamente que otro alguno a renovar la Iglesia y a compensar sus graves pérdidas con nuevas conquistas. Aquel varón era Ignacio de Loyola*» (5). La objetividad y el cariño con que el historiador aprecia a continuación, y por todos los tomos siguientes, la persona y la obra de San Ignacio, emulan, y aun tal vez superan, a las preciosas semblanzas que en tomos posteriores nos da de San Carlos Borromeo y San Felipe de Neri en Italia, de San Pedro Canisio en Alemania y de San Francisco de Sales en Francia. Sólo que a estos gigantes de la restauración católica se les entiende históricamente, porque se les ve brotar (bajo la acción vivificadora de la gracia) de corrientes espiritualísimas preexistentes, hermosamente iluminadas en

---

(1) En *Clemente VII*, vol. 10, pp. 287-288, y cf. ibid., nota 1, y pp. 300-301.

(2) *Sixto IV*, vol. 4, p. 377, y, por cierto, muy objetivamente contra Hefele, Gams *y aun* Hergenroether, por seguir las pisadas de G. Rodrigo y H. Grisar.

(3) En *Julio II*, vol. 6, p. 216, nota 2.

(4) En *León X*, vol. 8, pp. 309, 323-324.

(5) En *Paulo III*, vol. 12, p. 1.

las páginas del libro (1); para entender a San Ignacio, por el contrario (y podíamos decir lo mismo de San Francisco Javier, de San Francisco de Borja, del Beato Avila, de Santo Tomás de Villanueva, de San Luis Beltrán, de Santo Toribio de Mogrovejo.....), apenas halla el lector otra referencia genética que el recuerdo de Alejandro VI y los continuos roces de los monarcas, diplomáticos y prelados españoles con aquella misma Santa Sede, de la que en lo sustancial son, por otra parte, fervientes y casi únicos defensores.

Otro pasaje hay en el tomo dedicado a Paulo III, en el que la ausencia de un cuadro general de la vida religiosa de España, o al menos de una alusión a ella, desconcierta y decepciona. Es el capítulo XIV, que en precioso desarrollo sintético va mostrando *el avance amenazador de la herejía durante el pontificado del Papa Farnese*. Fuera de Alemania, de la que se habló harto en anteriores capítulos, desfilan allí en triste cortejo Inglaterra, Suecia, Dinamarca, Noruega e Islandia, Francia, la misma Italia, hasta regiones tan cercanas a Roma como Nápoles, y personas tan próximas al Papa como el General de los Capuchinos, B. Ochino, y el antiguo Nuncio en Alemania, P. P. Vergerio (2).

La atención se encauza, sin querer, como hacia último término de la enumeración, hacia España y sus inmensas posesiones, cuyo contagio o preservación habían de ser, por fuerza, trascendentales en momentos tan críticos. Sin embargo, ni una palabra se hallará allí sobre España (3), y eso que el cuadro grandioso de las misiones de América y la acción en ellas de Paulo III, que inmediamente después se describe (4), la alusión fugitiva al papel saludable y predominante que los

---

(1) Así se describen hermosamente los comienzos de la restauración católica, no sólo en Italia y Alemania, sino aun en Francia (y con muy buen acierto), ya desde el Pontificado de Gregorio XIII; en la edición alemana citada, pp. 398-408, y mucho más copiosamente en los tomos de *Sixto V* y *Clemente VIII*. En vano se busca algo parecido con relación a la reforma española. Las líneas con que en el Pontificado de *Julio III* se pretende explicar la rápida difusión de la Compañía de Jesús en España y la intervención activísima de jesuítas españoles en toda Europa, son demasiado vagas y no se entienden bien después de tantas alusiones desfavorables a la Iglesia en España que las han precedido. Cf. en *Julio III*, vol. 13, p. 182.

(2) En vol. 12, pp. 366-412.

(3) Ibid., pp. 412-413.

(4) Ibid., pp. 413-416.

teólogos salmantinos ejercieron en el Concilio de Trento (1) (papel que, por cierto, no aparece en la detallada descripción del concilio que había precedido), y, finalmente, la misma fundación de la Inquisición romana, en 1542, bajo el influjo predominante de los españoles Cardenal Alvarez de Toledo y San Ignacio de Loyola (2), estaban exigiendo, para la inteligencia genética del proceso histórico, un estudio de conjunto, o, al menos, un extracto sustancioso de la vida de la Iglesia e Inquisición españolas, piénsese hoy día como se piense sobre esta última.

El enfoque histórico que se echa aquí de menos nos le dió al año siguiente de la muerte de Paulo III uno de los más egregios representantes de la reforma italiana y pontificia, a quien Pastor recuerda frecuentemente con elogio: el segundo legado de Julio III en Trento y sucesor del gran Giberti en la sede de Verona, *Luis Lippomano*. En la carta dedicatoria al Obispo español de Calahorra, *Juan Bernardo de Luco*, con que encabezó la primera edición de su «*Sanctorum priscorum Patrum vitae*», se expresa así:

> «Triginta et eo amplius anni sunt, reverendissime Praesul, quod lutherana haeresis omnium forte quae hucusque viguerunt saevissima, catholicam devastat Ecclesiam. Quae primum exiguis suis latebris contenta, vix pedem in publicum proferre audebat. At nunc peccatis nostris ita exigentibus, adeo impudens facta est, ut totum fere christianum orbem (Hispania vestra duntaxat excepta) peragraverit. Quod ego Dei benignitati im primis, sacrae deinde Inquisitionis praefectorum diligentiae et sedulitati ascribo. Atque utinam sanctus magistratus ille apud nos ita in usu foret, sicut apud vestrates est: profecto rebus catholicae fidei longe melius consultum arbitrarer» (3).

La concepción que a través de estas palabras se transparenta, y que sin duda prevaleció en amplios círculos de Roma a fines del reinado de Paulo III, parece pedían en la Historia de los Papas más estu-

---

(1) Vol. 12, p. 436.

(2) Ibid., p. 404.

(3) En la edición de Venecia de 1551. El prólogo está firmado en Salzburgo el 1.º de abril de 1550. No en todas las ediciones posteriores se halla esa carta, en la que Lippomano hace grandes elogios del Obispo de Calahorra, que fué también gran amigo de San Ignacio.

dio y atención, no precisamente para alabar o condenar, sino simplemente para fijar la verdad o falsedad histórica del supuesto enlace de Roma con España en ese punto.

También en el tomo consagrado al tormentoso *pontificado de Paulo IV* se pagan las consecuencias que para la recta apreciación de los hechos acarrea la omisión de un estudio directo de la Iglesia y los negocios españoles.

Con pinceladas no menos siniestras que objetivas muestra en él Pastor el cúmulo de males que volcó sobre la Santa Sede y la Iglesia el odio profundo del noble napolitano ascendido a la Cátedra de San Pedro sobre todo lo que fuera «bárbaro» y principalmente español, hasta arrastrarle a una guerra desastrosa, en la que, a trueque de arrojar de Italia a los odiados «marranos», no se rechazó el auxilio de protestantes, ni aun de..... turcos (1). Frente por frente de esa conducta, el historiador describe, acertadamente, no pocos desmanes de la parte española, pero sobre esos desmanes hace resaltar en la exposición (como lo hizo antes en la suya Leopoldo Ranke) la religiosidad y dignidad con que Felipe II y el vencedor Duque de Alba se portaron entonces con el Sumo Pontífice.

Pastor confiesa que la lentitud de Carlos V y Felipe II, y más aún la del Duque de Alba, en oponerse al Papa con las armas, se debió, no sólo a política, sino a religión (2), y que reparos igualmente religiosos movieron en gran parte al Duque a evitar la toma y saqueo de Roma en momentos en que, recibida la noticia del triunfo definitivo de San Quintín, ambas cosas le hubieran sido fáciles (3). La mesura, moderación y respeto con que Alba presentó luego las condiciones de paz, hasta portarse más como vencido que como vencedor, hacen decir a Pastor estas palabras: «*Paulo IV, que se había hallado en la forzosa situación de tener que concertar la paz a toda costa, pudo alegrarse de que Alba usase de su victoria con tanta moderación*» (4).

---

(1) Vol 14, véase todo el cap. 3. Sobre el auxilio de los luteranos tudescos de *Blas de Montcluc* «que se mofaban de la Misa y de las imágenes de los santos», f. p. 129; y sobre el auxilio de los turcos propuesto por el Cardenal Caraffa y tolerado por Paulo IV, ibid., pp. 126-127.

(2) Ibid., p. 123.

(3) Ibid., p. 146, donde se nota también la prudente intervención del Cardenal dominico *Alvarez de Toledo*, nota 2, gran amigo y protector de San Ignacio.

(4) Ibid., p. 151.

Todo esto está lealmente registrado y confesado. Lo que no alcanza a verse fácilmente es cómo pudieron obrar así unos monarcas, unos diplomáticos y unos generales que en el transcurso de esta historia sólo aparecen movidos por la política, la ambición y la más cerrada intransigencia. Porque decir, como Pastor dice, que «*la moderación y condescendencia que manifestaron los vencedores en las negociaciones llevadas al cabo en Cave, mostró cuánto se veían obligados los españoles a una reconciliación con el Papa*» (1), tiene, es cierto, un profundo sentido si se descubren las raíces últimas de esa obligación en la fe y lealtad al dogma de la autoridad espiritual suprema del Papa; pero apenas podrán entenderse, *en el momento en que San Quintín afianzó para medio siglo de manera definitiva la hegemonía de Felipe II en Europa y Roma,* si se quiere dar a aquellas palabras un sentido de mera política y calculado egoísmo.

Una última coyuntura en que se podría esperar el cuadro de conjunto de la reforma y florecimiento de la Iglesia española, es la de presentar su florón más preciado, *Santa Teresa de Jesús*, y tratar de explicar cómo encuadra en la España de su tiempo, en la que ella tan en su centro se encontró siempre, y porqué fué Felipe II, en los comienzos de la Nunciatura de Mgr. Sega, *la única protección en la tierra* de la reforma carmelitana (2). La figura de la santa está pintada de mano maestra, como antes la de San Ignacio, pero de ese enlace con la vida religiosa de la nación nada encontramos. Digo mal: en la introducción al tomo de Gregorio XIII se había escrito: «*La reforma de las Carmelitas españolas realizada por Santa Teresa de Jesús con el robusto apoyo de Gregorio XIII, contribuyó más al afianzamiento de la Iglesia en los reinos de Felipe II que la Inquisición española, de tantos modos desviada a fines políticos*» (3). Este afán de mostrar como opuestas y antagónicas cosas que en la realidad de la vida española de entonces, y especialmente en el alma de Santa Teresa, vivieron en cariñoso y amable consorcio, recurre en varios pasajes de estos tomos en forma chocante. Sin negar

---

(1) Vol. 14, p. 147.

(2) Cf. Silverio de Santa Teresa, C. D., *Epistolario de Santa Teresa*, I, Burgos, 1922, pp. xxi-xxii; y A. Risco, S. J., *Santa Teresa de Jesús*, Bilbao, 1925, pp. 588-614. Sabido es que Santa Teresa dijo varias veces de Felipe II que «*ningún otro amparo tenemos en la tierra*» A Felipe II el 18 de septiembre de 1577, en *Epistolario*, II, p. 117.

(3) En *Gregor der XIII*, p. 6.

que en ocasiones abusara Felipe II de la Inquisición para fines políticos, viene a las mientes, ante esas reticencias, aquella lacónica frase del gran apóstol de los alemanes, el alemán y santo doctor de la Iglesia, San Pedro Canisio: «*Hispanicam severitatem in haereticos mirantur magis quam probant germani: sed utinam zelum eundem inde ab exorto Luthero imitati fuissent.....*» (1).

Pero conste que ni estas alusiones a la Inquisición, ni las demás observaciones sobre la Iglesia española del siglo XVI que acabamos de presentar, tienen la intención de afirmar nada en concreto ni sobre aquélla ni sobre ésta: sólo se enderezan a hacer ver cuán necesario era a la perfección científica y genética de la Historia de los Papas el estudio y conocimiento de lo que en el siglo XVI (en otros siglos será otra cosa) fué la reforma y movimientos restauradores de la Iglesia española. Por defecto de ese estudio, la España religiosa del siglo XVI resulta en la obra, por lo demás egregia, de Pastor, desenfocada y enigmática. No se compaginarán fácilmente tantos valores católicos de irradiación universal y pontificia como en aquellas mismas páginas se ven surgir de España a manera de cometas errantes, con el egoísta y áspero nacionalismo con que de ordinario se pinta a los reyes, episcopado, diplomáticos y pueblo; se buscan y no se encuentran las raíces de una actitud tan compleja como la de la Corona y Nación católicas ante la Santa Sede.

Creemos que el enigma se hubiera resuelto, sin disimular un ápice los defectos de la España de entonces, si talento tan poderoso como el del difunto historiador de los Papas, conservando y aun aumentando la afectuosa comprensión del Pontificado y de Italia, se hubiese acercado a los problemas españoles con el dominio de los archivos y literatura de acá, con el interés genético — adviértase que decimos interés genético, no entusiasmo ni benevolencia — con que investiga y expone lo que a Alemania se refiere (2). Tarea ciertamente difícil, en

---

(1) A Lainez, 22 de julio de 1459, en Braunsberger, S. J., *Petri Canisii..... epistulae et acta*, II, Friburgo de B., 1898, p. 480.

(2) Buen ejemplo de ello es lo que le sucedió al principio de su Historia con el problema de los orígenes de la Inquisición española. La tesis tradicional alemana, a partir de Ranke, y que sostuvieron entre los católicos Hefele, Gams y aun el sensato Hergenroether, era la de que aquel tribunal no tuvo origen eclesiástico (mediante la delegación de las bulas pontificias), sino que emanó únicamente del poder real. Gracias

parte, por lo atrasada que nosotros mismos hemos tenido y tenemos nuestra propia Historia eclesiástica, pero tarea necesaria para la realización objetiva del plan que el autor se propuso, y en la que podía haber suplido la colaboración lo que no alcanzaba a prestar un solo genial historiador.

II

Otra consecuencia grave ha tenido esta laguna de estudios españoles en la Historia de los Papas: la imposibilidad de *entender* convenientemente *la figura de Felipe II*. Por ser este punto de los más capitales en los tomos que ahora comienzan a traducirse, vamos a explicar un tanto el sentido de la afirmación.

Es indudable que la antipatía personal de Pastor hacia el carácter y la política de Felipe II se rezuma, con visos subjetivos más que históricos, en casi todas las innumerables páginas dedicadas, desde Julio III hasta finalizar el siglo XVI, a aquel discutido Monarca. No dudamos que la traducción de esas páginas llevará esta convicción a quien aún no la tenga. A varios entusiastas admiradores alemanes de su gran maestro hemos oído confesar, al menos confidencialmente, que existe esa antipatía; y el *Dr. Froberger* ha tenido recientemente la leal osadía de estamparlo ante el público español (1).

Por otra parte, tratándose del poderoso investigador del Archivo

---

a los documentos publicados en la obra, por lo demás imperfecta, de G. Rodrigo, pudo orientar y confirmar su sensato juicio sobre la materia el insigne historiador H. Grisar, S. J., quien sostuvo en *Zeitschrift für katholische Theologie*, III (1879), p. 548 ss., el origen eclesiástico de la institución. Pastor, aproximado así a las fuentes españolas, no sólo se adhirió a Rodrigo y Grisar, sino que asentó con esta ocasión el principio de que «*el historiador no puede nunca guiarse por fines apologéticos: su único blanco debe ser siempre la investigación de la verdad*», y que si la tesis contraria se sostenía aún, era «*por la inmoderada autoridad que se concede a Ranke*». En *Sixto IV*, vol. 4, p. 383, nota 3.

(1) En *El Debate*, 8 octubre de 1928. Y la *Kölnische Volkszeitung* escribía poco después: «*Nunca han precisado como ahora los escritores españoles sus quejas contra algunas apreciaciones de Pastor: creemos que estas quejas no brotan del sentimiento nacional herido, sino del amor a la verdad y a la Historia. Se impone, pues, una escrupulosa revisión de los citados puntos.....*»

Pontificio, no será fácil reducir las raíces de esa antipatía a la mera aversión instintiva y aun despectiva, más que serenamente documentada, con que tantos católicos de Inglaterra, Holanda, Alemania e Italia miran la pasada hegemonía de los españoles y su Rey en el siglo XVI. Residuos de ella palpitan a veces en Pastor, pero influye también, a nuestro juicio, otra raíz de más noble raigambre, que sería injusto desconocer.

Pastor, como historiador que se acercó a los hechos con ideas sanamente pontificias, se mostró desde los primeros tomos de su obra, y se ha mostrado mucho más en el transcurso de ella, acérrimo defensor de la independencia y absoluta supremacía de la Santa Sede en el terreno propiamente espiritual y eclesiástico. Abarcando desde este punto de vista la documentación del Vaticano, y en especial la correspondencia de sus Nuncios, recibió la impresión de que a Felipe II de España hay que colocarle, en la larga lista de los Príncipes invasores de la jurisdicción eclesiástica, entre los más intransigentes y estirados. Si la Santa Sede marchó en muchas ocasiones con él, fué (según esa impresión) entre continuas rozaduras y a no poder más; y el retraimiento con que, a partir de Gregorio XIII, se le va la Curia apartando e iniciando un acercamiento a Francia, que ha de ser trascendental para el siglo XVII, fué (según esa misma impresión) la réplica necesaria del partido de la reforma en Roma contra el regalismo y la intransigencia de la política española.

No toca a este trabajo precisar hasta qué punto está fundada en los hechos la totalidad de esta impresión de Pastor; de lo que no cabe dudar es de que la tuvo vivísima, de que (en parte al menos) se la inspiraron los papeles pontificios, y de que ella determina su criterio de interpretación en las múltiples y complicadas incidencias en que aparece y reaparece el Rey Prudente en la relación de todos los grandes problemas de la segunda parte del siglo XVI en el Viejo y Nuevo Mundo. Pero por eso mismo — añadimos — ha sido más fatal para la objetividad y justeza de sus fallos sobre el discutido Príncipe aquella ausencia de un estudio directo y profundo de la reforma española desde Cisneros hasta Santa Teresa, en la que insistimos anteriormente. Los defectos y las virtudes de la política religiosa de Felipe II radican en esa reforma, y, por lo mismo, la falta de estudio directo de ésta había de inducir fácilmente a no contentarse con anotar intromisiones y deficiencias, sino a hacer asiento en ellas, olvidando las partes lumino-

sas del retrato, bastardeando las intenciones y desfigurando injustamente personas y sucesos. Con todo el respeto que se merece el difunto Profesor de Innsbruck, creemos es exactamente lo que en esta parte de su obra ha sucedido.

El contacto inmediato con los archivos e instituciones españolas ha enseñado a nacionales y extranjeros (1) que el llamado regalismo de Felipe II no nace de él ni con él, sino que es una herencia recibida, con todo el culto conservador que caracterizaba al Monarca, más que de su padre Carlos V (flamenco y alemán antes que español en muchos respectos), de sus bisabuelos Fernando e Isabel. Aquella frase que solía repetir ante el retrato de los Reyes Católicos, «*A éstos debemos lo que somos*», tal vez en ningún campo encerraba más verdad y más historia que en las tendencias y actitud ante Roma. Es fácil adivinar las consecuencias de esta observación. Con ella ante la vista, hallarán las determinaciones más rígidas y cortantes del Rey ante Roma, si no un justificante canónico, sí una explicación psicológica y un antecedente de gran valor para la Historia: ante la corte de Alejandro VI y de León X se entienden mejor que ante el santo Pío V y el prudente y celoso Gregorio XIII las suspicacias, desvíos e intransigencias heredadas por el trono y episcopado españoles del siglo XVI. La responsabilidad de Felipe II no habrá de ponerse, según eso, en haber creado aquellas actitudes, y mucho menos porque así se lo pidieran rastreros instintos cesaropapistas, sino, a lo sumo, en haberlas continuado y extendido, aun ante la Roma de la restauración católica, a impulso de su respeto a una tradición familiar ya formada (2).

Pero aun esa responsabilidad se halla muy desleída entre el Rey, el episcopado y el pueblo de España; y en uno y otros reconoce como causa, no la errónea concepción cesaropapista que vincula a la soberanía política, como tal, la ingerencia en los asuntos eclesiásticos, sino una serie de fenómenos *históricos* que dan a la actitud de la Iglesia española ante Roma una silueta muy original, aunque desconocida en la

---

(1) Pueden verse los juicios de MAURENBRECHER, que dimos a conocer en *Razón y Fe*, t. 85, pp. 141-142, y el estudio sobre el regalismo en Isabel la Católica y su jurisconsulto predilecto, *Palacios Rubios*, en la reciente obra de E. BULLÓN, *Un colaborador de los Reyes Católicos, el Doctor Palacios Rubios y sus obras*, Madrid, 1927, pp. 231 ss.

(2) Véase *Estudios Eclesiásticos*, t. 7, pp. 74-75.

historia de Pastor. Ha expresado admirablemente lo que queremos decir un autor a quien Pastor citó y estimó sobremanera, el *P. Antonio Astrain, S. J.* Tratando de los disturbios contra la autoridad central de Roma que se dejaron sentir en algunos jesuítas españoles del tiempo de Felipe II, describe así las tendencias centralistas de la Corte:

«Pretendíase que todos los negocios de España se examinasen, decidiesen y terminasen en España, sin acudir a Roma. Este deseo no provenía de rebelión formal contra el Sumo Pontífice: nadie como los españoles reconocía la suprema autoridad del Vicario de Cristo. Mucho menos nacía de un error dogmático que se nos hubiera introducido, pues la fe católica brillaba purísima en nuestros Doctores y Universidades. Fundábase en dos ideas que encerraban un fondo de innegable verdad. Era la primera la estima que nuestros abuelos hacían del propio catolicismo. Mirábanse entonces los españoles como los católicos por excelencia. El Rey de España era el Rey católico: las armas españolas eran las armas católicas. Ellas habían de vencer al hereje en Flandes, al turco en Lepanto, al moro en Berbería y al salvaje en el Nuevo Mundo. Con este concepto del propio catolicismo se juntaba en los españoles del siglo XVI una idea desastrosa del estado moral de la Curia Romana. «Mal conoce »a Roma, escribía Melchor Cano, quien pretende sanarla. Enfer»ma de muchos años, entrada más que en la tercera ética, la ca»lentura metida en los huesos y al fin llegada a tales términos »que no puede sufrir su mal ningún remedio.» Por las actas del Concilio de Trento se ve que cuando se tocaba este punto de la Curia Romana, casi todos los Obispos españoles perdían la serenidad y lanzaban alguna invectiva más o menos vehemente contra Roma. Cierto que en los tiempos que vamos historiando habían mejorado mucho las cosas y se habían corregido notables abusos. La Roma de Gregorio XIII no era la de Sixto IV y Alejandro VI; pero, no obstante, aún quedaban muchos males por remediar; y estos males, conocidos por nuestros diplomáticos y por militares y eclesiásticos españoles que visitaban la Ciudad Eterna, engendraban por acá una idea desfavorable de la Curia Romana. Pues este concepto exagerado, así del propio catolicismo como de la corrupción de Roma, había fomentado mucho en los españoles del siglo XVI el pensamiento de

concluir todos los negocios eclesiásticos en España y de dirigirlos y arreglarlos a la española» (1).

A este fenómeno nacional, tan admirablemente retratado aquí por el P. Astrain, y que principalmente se dejaba sentir en los jurisconsultos y en el alto clero, juntábase en el Rey otro personal y originalísimo, que si dió mayor persuasión y consistencia a su inquebrantable catolicismo, acabó también de imprimir a su acción eclesiástica en Europa e Indias un sello absorbentemente centralizador y laico, y, por lo mismo, esquivo en muchos respectos para con la Santa Sede: nos referimos a la conciencia firmísima en que se hallaba de ser instrumento providencial de Dios para proteger y favorecer los intereses generales del catolicismo y conculcar la hidra protestante con celo y poder superiores en más de un respecto al del mismo Papa. Don Gabriel Maura y Gamazo ha descrito recientemente, con vigoroso relieve, la naturaleza y las causas de esa persuasión. He aquí sus palabras, si bien hubiésemos deseado retocar algunas expresiones:

«Desde los comienzos de su reinado hasta los últimos instantes de su vida, cada cual de sus actos y aun de sus palabras revelan la persuasión íntima en que estaba Felipe II de ser él, y sólo él, el brazo derecho del Omnipotente. En cuanto atañe a esta misión fundamental no admite titubeos ni transacciones. Para cumplirla no vacila en reprender al Emperador, ni en destituir a su hermana Margarita de Parma del cargo de Gobernadora de los Países Bajos, ni, sobre todo, en arrostrar las iras de los Pontífices..... ¿Orgullo de déspota, cerrazón mental de fanático, delirio de paranoico? No, sino apotegma incorporado al ideario político de su tiempo. Citan frecuentemente los historiadores la afirmación de Enrique de Guisa: «Yo tengo a Su »Majestad Católica por padre común de todos los católicos de »la Cristiandad, y en particular mío.» Pero aun quienes rehusen este testimonio, por sospechoso de interesada adulación, se habrán de inclinar ante este otro, menos divulgado y más terminante todavía, de teólogo tan conspicuo como Arias Montano:

«Yo tengo entendido que Dios ha puesto a Su Majestad en

---

(1) *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, III, Madrid, 1909, pp. 99-100.

»un tiempo de los más notables que ha habido desde el prin-
»cipio de la Iglesia cristiana hasta agora, y le ha encomendado
»un ministerio de los más importantes y de mayor peso y mo-
»mento, que con ningún ejemplo pasado podemos señalar ni
»comparar, porque no es menos lo que tiene sobre sus hom-
»bros que la conservación y sustento de la Iglesia católica y su
»reparo..... La persona principal entre todos los príncipes de
»la tierra que, por experiencia y confesión de todo el mundo,
»tiene Dios puesta para sustentación y defensa de la Iglesia Ca-
»tólica es el Rey Don Filipo, nuestro señor, porque él solo
»francamente, como se ve claro, defiende este partido, y todos
»los otros príncipes que a él se allegan y lo defienden hoy, lo
»hacen, o con sombra y arrimo de Su Majestad, o con respeto
»que le tienen; y esto no es sólo parecer mío, sino cosa mani-
»fiesta, por lo cual la afirmo, y por haberlo ansí oído platicar y
»afirmar en Italia, Francia, Irlanda, Inglaterra, Flandes y la par-
»te de Alemania en que he andado.

»Un monarca menos sincero, escéptico o descreído en su vi-
»da privada, que, como alguno de los Hohenstaufen, utilizase
»la religión para cohonestar ambiciones personales o dinásti-
»cas, habría rehuído cabalmente los conflictos con los afines,
»acedos siempre y casi nunca provechosos, a cambio de la hol-
»gura indispensable para acometer empresas menos obligadas,
»pero de fijo más remuneradoras. Nadie se atreverá a negar que
»las tropas y los caudales aprontados por Felipe II para la de-
»fensa de la religión en Flandes y en Alemania hubiesen bas-
»tado para recuperar el ducado de Borgoña, herencia de sus
»mayores detentada contra derecho por la corona de Francia,
»y aun para emular simultáneamente en Italia la conquistadora
»invasión angevina. La voz de su conciencia, lealmente escu-
»chada, le movió siempre a supeditar a los altos fines de la
»cristiandad los peculiares de su dinastía.....» (1).

Convendría, tal vez, añadir a estas expresiones del Sr. Maura, que la conciencia seria de esa misión en Felipe II no se deja reducir fácil-

(1) *La política internacional de Felipe II*, en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 90 (Madrid, 1927), pp. 328-330.

mente a la concepción tradicional de los Emperadores del Sacro Romano Imperio Germánico, que se sentían también a su modo defensores y paladines natos de la Iglesia y el Pontificado y propagadores de la fe entre los infieles. Desde que Alemania rechazó su candidatura al Imperio, frustrando los planes europeos de su padre Carlos V, Don Felipe, envolviéndose (como sugirió Ranke) del lado aquí de los Pirineos en su severa capa castellana, o pensando más bien (como quiere Maura) en el dominio del Océano (1), trajo en realidad la supremacía del Imperio a Madrid (porque Madrid y Roma fueron, efectivamente, durante su reinado, los dos ejes de la política europea), pero sin las formas ni los tradicionales formularios del Imperio. La tradición española, principalmente castellana, de los Reyes Católicos, y el conjunto de glorias nacionales, privilegios pontificios y beneficios del Altísimo en Europa y América, de que Felipe II se sintió depositario responsable, fueron los elementos que fraguaron en aquella persistente y original conciencia de su misión religiosa (2), que pudo ser exagerada, y tal vez equivocada, pero distó mucho de parecerse al cesaropapismo de un Justiniano o un Federico Barbarroja, o al galicanismo imperialista de un Luis XIV.

Desbordó de ella, es verdad, un afán de entrometerse más de lo debido en negocios eclesiásticos, que acrecentó el caudal regalista preexistente de la tradición española, hasta tratar de hacer en cierto sentido del Escorial una especie de segundo Vaticano: es la cara repulsiva del retrato que página tras página mete por los ojos la obra de Pastor. Pero junto a esa excrecencia, que todo buen católico ha de reprobar en sí misma y de la que emanaron graves daños en el orden de los hechos, brotaron de aquella convicción (honrada y leal, aun en el supuesto de que hubiera sido equivocada) valores de inestimable precio para la fe personal del Monarca, para la sacrificada escrupulosidad con que cumplió sus deberes de Rey y para la defensa del catoli-

---

(1) Ibid., pp. 331-332.

(2) Él mismo lo dijo solemnemente, en 1568, al Concilio de Granada: «..... *Como tal católico y cristiano príncipe, a quien Dios fué servido de dar y encargar tanta y tan principal parte de la Cristiandad, reconociendo las grandes mercedes y beneficios que de su mano hemos recibido, y el cargo y obligación en que somos, habemos asistido y procurado el remedio de lo universal [en la Iglesia toda].*» En Texada y Ramírez, *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia española*, V, Madrid, 1885, p. 368.

cismo en Europa, su dilatación en América y la reforma en España e Italia (1). Olvidarlos o mencionarlos tan sólo desgranada y fragmentariamente, como se hace en la Historia de los Papas, resulta tan pernicioso para la fidelidad y objetividad históricas del boceto, como el anhelo panegirista, en el campo opuesto, de ciertos autores peninsulares que desconocen o tratan de esconder tras candoroso velo aquellos brotes regalistas.

Y cuando a ese olvido se junta el intencionado machaqueo de los defectos, y la deformación de las intenciones, sugerida en el uso y abuso de los epítetos, y el involucramiento de las cuestiones político-rreligiosas con las meramente políticas, en las que más que el Vicario de Jesucristo campeaba el italiano o el príncipe temporal del Renacimiento, entonces la degeneración del retrato llega a los límites de la caricatura: pasajes hay sobre Felipe II en Pastor (por ejemplo, el capítulo dedicado a sus relaciones con Gregorio XIII) que han merecido, de apreciador tan sincero de la Historia de los Papas y de la historiografía y método alemanes, como el *P. G. Villada*, el dictado de «*diatriba*» (2).

Sin insistir precisamente en esta calificación, sí creemos sinceramente que la Historia de los Papas hubiera ganado en amplitud de panorama y, sobre todo, en verdad histórica, si su autor hubiera estudiado los problemas españoles del siglo XVI, tan directa y profundamente como los de su patria alemana. Entonces hubiera podido encuadrar, en su verdadero ambiente, los grandes valores y las grandes figuras de la reforma española que ahora surgen como enigmas ininteligibles en una tierra donde, página tras página, sólo se registran altiveces, inflexibilidad y egoísmo; y aun el mismo regalismo de Felipe II aparecería en su verdadera luz, es decir, emanado de la actitud absorbente que los Reyes Católicos, apoyados por el celo reformador de Cisneros, asumieron ante la Curia en su máximo aseglaramiento bajo Sixto IV y Alejandro VI (3); fomentado por la mentalidad nacional

---

(1) Cf. Dom Serrano, O. S. B., en los prólogos al tomo 3 de su gran colección de fuentes: *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el Pontificado de San Pío V*, III, Madrid, 1914, pp. XLIV ss., y Zarco Cuevas, O. S. A., en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 90 (1927), pp. 449-456.

(2) En *Razón y Fe*, t. 72 (1925), p. 92.

(3) Tuvo razón Dittrich en gran parte de su crítica contra las exageraciones

debida, no a una teología errónea, sino al juicio exagerado del propio catolicismo y de la corrupción de la Curia en todo el siglo XVI; sostenido, finalmente, y acrecentado por la conciencia personal del Rey (extraña, si se quiere, pero sincerísima) de ser él, y sólo él, el muro de bronce puesto por Dios contra la invasión protestante, y el brazo del Omnipotente para proteger en Europa la verdadera reforma y extender la fe en el Nuevo Mundo.....

* * *

Las corrientes de la historiografía católica alemana del siglo XIX se encauzaron principalmente hacia Italia. Sólo con *Enrique Finke* y sus discípulos, y con la reciente iniciativa de la *Goerresgesellschaft*, se ha iniciado el movimiento organizado hacia España. La Historia de los Papas de Pastor salió de la primera dirección y no ha iniciado la segunda. El exclusivismo de ese hecho parece ser la razón de las lagunas que en ella tenemos anotadas. Es de dolerse, en interés de la obra misma, verdaderamente monumental.

Por lo que hace a los españoles, no lo sentirán, ciertamente, los librepensadores de espíritu volteriano, enemigos acérrimos y caricaturistas incorregibles de la España inquisitorial de la Reina Católica y de Felipe II, pero sí los verdaderos creyentes, hijos sinceros de la Santa Sede.

PEDRO LETURIA

Oña, 14 de diciembre de 1928.

---

de Maurenbrecher, cf. *Historisches Jahrbuch*, II (1881), pp. 602-607. Nótese, empero, que la reforma española, más que a D. Fernando de Aragón, se ha de atribuír (aunque Dittrich lo perdió de vista) a Doña Isabel, Talavera y Cisneros. Precisamente, cuando Don Fernando quiso hacer Arzobispo de Toledo a su hijo natural Don Alonso, se opuso a ello resueltamente la Reina, logrando fuera investido Cisneros. Lo ha recordado nuevamente en la literatura alemana KISSLING, *Kardinal Francisco Ximènez de Cisneros, Erzbischof von Toledo, Spaniens catholischer Reformator*. Muenster, 1917, p. 27.

JUAN MUNCUNILL Y PARELLADA, TEÓLOGO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

* Fals (Barcelona), 10 de septiembre de 1848 — † Barcelona (Sarriá), 23 de enero de 1928.

Pacífica, como había sido su santa vida, fué la muerte del insigne teólogo P. Juan Muncunill, acaecida en el Colegio de San Ignacio, de Sarriá (Barcelona), el 23 de enero de este año 1928, a la avanzada edad de setenta y nueve años. Había nacido en Fals, pueblo cercano a Manresa, a los diez días del mes de septiembre de 1848, de una familia acomodada y de recia cepa catalana, de cuya antigüedad el manuscrito del siglo XIV, existente en el Archivo Notarial de Manresa, intitulado de *G. Muncunill*, nos ha conservado curiosas noticias. Aunque la rama principal de la familia radicaba en el manso de Can Muncunill (Casa Muncunill), en la vecina parroquia de Fals, distante de Manresa como dos horas, según consta por la escritura de abril de 1318, Guillermo Muncunill y su esposa Blanca vivían ya en Manresa, en la calle del Borne (Carrer del Born). De este matrimonio nació Pedro Muncunill, al cual el Rey Alfonso III, el 17 de junio de 1334, concedía la escribanía y notaría de Figueras, gracia confirmada por el Rey Pedro III con letra datada en Zaragoza a 1.° de mayo de 1336; casado con Sibilia, hija del noble Galcerán Andreu, antes de abril de 1342, tuvo que pasar a la Corte como Notario de la Tesorería real, y desempeñando este cargo moriría por mayo de 1347. No hace al caso proseguir las posteriores noticias acerca de los Muncunill, pues basta con lo dicho para entender la antigüedad de la familia; y, por otra parte, por razón de las vicisitudes de nuestros archivos, no sería tarea fácil, al presente. Parece, con todo, poderse asegurar que los Muncunill perseveraron radicados en San Vicente de Fals, si bien solían tener habitual morada en Manresa o todos o algunos miembros de la familia.

Nacido, pues, el P. Muncunill en Fals, luego que pudo valerse fué enviado de sus padres a Manresa, lo mismo que sus hermanos, para

que allí, en sus escuelas, especialmente en el Colegio de San Ignacio, pudiese recibir conveniente educación e instrucción. De allí se trasladó a Barcelona, en cuya Universidad cursaba en la Facultad de leyes, cuando, sintiéndose llamado al Instituto de San Ignacio, fué admitido en la Compañía de Jesús por el Provincial de Aragón, P. Bartolomé Gelabert, inaugurando su noviciado en Balaguer el 14 de octubre de 1867, en el que tuvo de Maestro de novicios al P. Mariano Orlandis. Antes de un año su fidelidad le llevó a comer el pan del destierro en el noviciado de Santa María, cerca de Toulouse, en la época de la revolución de septiembre de 1868. Terminada allí su probación y pronunciados sus votos religiosos, en Aix cursó dos años de Filosofía escolástica, después en Banyolas la Teología, la cual, por los azares de los tiempos, hubo de acabar en el Château Saint-Cassien, recibiendo después del tercer año las sagradas órdenes. Durante el curso de 1876-77 hizo en el Château d'Auzielle el tercer año de probación, teniendo en ella de Instructor al P. Fermín Costa.

Concluída toda la formación científica y religiosa el P. Muncunill para el curso de 1877-78, el P. Provincial Mariano Orlandis le destinó al Colegio de San José de Valencia, en donde explicó Lógica y Matemáticas, hasta que, a los dos años, el nuevo Provincial Román Vigordán le trasladó al Colegio de Nuestra Señora de Veruela (Zaragoza), para que enseñase la Metafísica a los jóvenes religiosos de la provincia de Aragón, y con el mismo cargo pasó el año siguiente a Tortosa; volvió nuevamente al Colegio de San José de Valencia, como Profesor de Matemáticas, y para el próximo curso, 1882-83, fué restituído definitivamente al Colegio Máximo de Estudios Superiores de Teología y Filosofía que la provincia de Aragón de la Compañía de Jesús tuvo en el Jesús, arrabal de Tortosa, hasta julio de 1915: allí, hasta 1886, profesó los diferentes cursos de Filosofía, y desde aquel año, hasta incluso 1912, enseñó los diferentes tratados de Teología escolástica.

Desde 1910 hasta 1916 al cargo de Profesor añadió el de Prefecto de los estudios del Colegio Máximo, y por espacio de veintiséis años asistió al Rector de él como Consultor. Aligerado de la ordinaria tarea de las clases, desde 1912 pudo dedicarse por completo a la continuación de su obra teológica, en la cual estuvo pacíficamente ocupado los últimos años de su vida, primero en el Jesús (Tortosa) y después en Sarriá (Barcelona).

Era el P. Muncunill de carácter dulce y apacible, humilde, atento

y caritativo y de un candor casi infantil, y todo él de una sencilla y natural bondad de corazón, que le hacía muy querido generalmente de todos, añadiéndose en él, como religioso, a estas bellas cualidades, una constante y menuda exactitud de la observancia regular, notablemente extraordinaria dentro de la vida ordinaria y monótona de una casa de estudios y formación religiosa.

El P. Muncunill, dado su natural, era hecho para la vida recogida y de especulación. Así es que, dedicado durante tan largo espacio de años a la enseñanza de las disciplinas escolásticas, llegó a alcanzar un extraordinario dominio de la Filosofía y Teología escolástica, con aquella plenitud que revelan sus obras. La preparación ordinaria de sus prelecciones en clase, las repeticiones en los llamados círculos y en las disputas mensuales, le fueron poniendo en las manos la interminable serie de autores escolásticos de los mejores tiempos de todas las escuelas, pero con preferencia — pues era justo — a los de la Compañía de Jesús, cuyas sentencias y explicaciones conocía perfectamente, con prontitud para relacionarlas entre sí.

Primer fruto de este intenso estudio privado fueron sus lecciones, generalmente belografiadas, que daba a sus discípulos para el uso ordinario de las clases. Exhortado su autor por sus Superiores y secundando él su deseo, aplicóse decididamente a revisar sus textos litografiados, para que pudieran aparecer en público dignamente. Comenzó con el tratado *De Verbi divini Incarnatione* (1), publicado en Madrid por Sáenz de Jubera en 1905, del cual una tan notable autoridad en cuestiones cristológicas como era el P. Leoncio de Grandmaison, escribió en *Études*, 107 (1906, 2), 541-543: «En esta obra, digna de consideración, el P. Muncunill hace profesión de seguir en todo a los maestros de la Escuela, sobre todo Santo Tomás y Suárez; lo que nos presenta es un tratado escolástico. Y en su género, no temo decir que es excelente..... Aun aquellos que no seguirán las opiniones del autor..... no podrán dejar de aprovechar con leerle. Encontrarán en él las teorías de los grandes autores escolásticos cuidadosamente distinguidas, copiosamente expuestas; bajo este concepto, este libro equiva-

(1) «Tractatus / de / Verbi Divini Incarnatione» / Auctore / Joanne Muncunill / e Societate Jesu / Matriti / Editoribus Saenz de Jubera / fratribus / Capomanes, 10 / [ex typis Gabrielis L. del Horno, via S. Bernardi, 92], 1905, XXV + 665 pp.

le a una Suma.» Y la revista alemana *Stimmen aus Maria Laach*, 1909, 4. Heft, a su vez escribía acerca del mismo tratado: «Quien haya estudiado el tratado *De Verbo Incarnato*, por Muncunill, está egregiamente armado para la cátedra, para la predicación y para la catequesis.»

Como principal deficiencia del primer tratado del P. Muncunill, notaron los recensores que no daba tanta cabida, como algunos desean, a la erudición moderna sobre puntos o cuestiones particulares. No hay que negarlo, pues en verdad no fué éste el fuerte del ilustre Teólogo: contentóse con dar en líneas generales noticia de las corrientes modernas, en lo cual era reflejo de la metodología algo rezagada de las escuelas españolas. Procuró, no obstante, en los futuros tratados, extenderse algo más en la exposición de la Teología positiva.

En cambio, los críticos, al reseñar los siguientes tratados, notaron como eminentes sus dotes peculiares para libros de texto en la formación teológica de los eclesiásticos, en especial su neto escolasticismo, conforme con todas las normas dictadas por la Santa Sede Apostólica. Y así, el Profesor de Teología Fundamental en la Universidad Gregoriana de Roma, hablando del tratado *De vera Religione* (1), escribía en *La Civiltà Cattolica*, 1909, I, pp. 462-464: «El autor trabaja, busca, piensa siempre por sí mismo..... Tiene una manera de expresarse más bien breve y concisa, sea que hable de materias especulativas, sea que trate argumentos positivos. Todo es materia, todo sustancia. Mas él, conocedor de las exigencias del tiempo, trata muchas cuestiones dejadas por otros: por ejemplo, en la parte general desarrolla también los criterios *ex experientia, ex effectibus*, y refuta sistemas como el de Bougaud, de Blondel....., presenta las materias especialmente positivas con muchos testimonios bien ordenados..... La doctrina es siempre expuesta en perfecta forma escolástica..... Además, el estilo es claro y sencillo.» En la misma revista, *La Civiltà Cattolica* (1918, I), pp. 165-166, con motivo de los siguientes tratados, *Tractatus de Christi Ecclesia* (2) y *Tractatus de Locis Theologicis* (3), publicados en Barcelona por la

---

(1) «Tractatus / de / Vera Religione» / ..... / Cum Superiorum permissu / Barcinone / Gustavus Gili, Editor / 45, via Universidad, 45 / Anno MCMIX, VIII + 423 pp.

(2) «Tractatus / de / Christi Ecclesia» / ..... / Typis Librariae Religiosae / In via Aviñó, 20 / Barcinone / MCMXIV, X + 655 pp.

(3) «Tractatus / de / Locis Theologicis» / ..... / MCMXVI, VII + 213 pp.

Librería Religiosa en 1914 y 1916, respectivamente, el distinguido teólogo P. Taverna escribió en estos términos: «El P. Muncunill tiene en grado más que ordinario todas las buenas dotes que convienen a un excelente escritor de obras teológicas: conocimiento profundo de las Escrituras, de los Padres y de los Teólogos; claridad y orden en la exposición. Por donde, como sus precedentes tratados *De vera Religione* y *De Verbo Incarnato*, así estos dos han de contarse, sin duda ninguna, entre los mejores publicados en nuestros tiempos.»

Igualmente, la revista *Razón y Fe*, 54 (1919, 2) pp. 387-389, se hacía eco de la buena opinión que iba logrando la teología del P. Muncunill, cuando, juzgando el *Tractatus de Deo uno et trino* (1), decía: «El libro es muy completo y cabal en su género; no deja cuestión interesante y digna de saberse que no toque, y aún estudia algunos temas que no se hallan en otros textos, como la vida de Dios, sus nombres, su hermosura, las virtudes de la divina voluntad.... En estas polémicas se descubre patentemente el profundo y maduro estudio del Padre Muncunill en la ciencia teológica, profundidad que no daña ni a la claridad de las explicaciones ni a la exposición ordenada y metódica de la materia, ni menos a lo vasto y extenso de su erudición.»

El censor del siguiente *Tractatus de Deo Creatore* (2), en *Gregorianum*, 4 (1923), pp. 620-623, convenía con los juicios precedentes emitidos sobre los tratados publicados antes, alababa el método estrictamente escolástico y concluía deseando que su autor terminase su curso teológico, «con el cual — decía — podrían ayudarse no poco así los alumnos como también los mismos profesores». La *Theologische Revue*, 1923, nn. 19-20, notó también como muy dignas de loar «las cuidadosas exposiciones de los términos teológicos y filosóficos que ocurren.»

Finalmente, en Estudios Eclesiásticos, 6 (1927), pp. 435-441, un discípulo del mismo autor, buen conocedor de su metodología y mentalidad, profesor él también desde largos años, que con la cátedra y con la pluma ha logrado gran competencia en la Teología escolástica y positiva, escribía poco ha, con motivo del último libro de su maestro, el

---

(1) «Tractatus / de / Deo Uno et Trino» / ..... / MCMXVIII, xx + 687 pp.

(2) «Tractatus / de / Deo Creatore / et / de Novissimis» / ..... / MCMXXII, xvi + 711 pp.

Tractatus de Gratia Christi (1): «Resaltan en este escrito las mejores propiedades que debe tener un libro de texto a propósito para grandes seminarios o para colegios de intensa formación teológica..... Así, se recomienda este libro por su brevedad en exponer las múltiples opiniones..... A esto va unida la claridad o determinación en las censuras y grado de certeza o probabilidad en las diversas proposiciones que se defienden, siendo muy mirado el autor en no condenar lo que de algún modo continúa siendo probable entre los teólogos católicos..... Pero más que nada recomiendan este libro de texto la concisión, claridad y buena elección de las argumentaciones, que forman la trama o sustancia de toda la obra. Generalmente hablando, las autoridades de la Escritura que se aducen vienen acompañadas de brevísima o de ninguna explicación, y ordinariamente también, dado el acierto en escogerlas, éste es el procedimiento más pedagógico, contentándose con poner ante los ojos del lector las afirmaciones de la Revelación sin largos desenvolvimientos exegéticos que abruman la memoria y quitan la confianza en la misma probabilidad o evidencia del sentido obvio de las Sagradas Páginas. Semejante juicio merece la manera concisa de proponer la tradición o tendencia de la misma. Pero en lo que más descuella la obra del P. Muncunill es en los argumentos de razón y en la solución de las dificultades. Aquí se ve el pleno dominio del autor sobre las verdades que expone y sobre la Teología en general; dominio en la síntesis teológica, tanto más apreciable, cuanto más rara vez se presenta.»

Será cosa discutible si en el estado presente de los estudios teológicos, y dada la corriente actual — apoyada aún con las recomendaciones de la misma Sede Apostólica —, es más conducente o no que los Profesores de sagrada Teología, en vez de multiplicar los manuales, se den al profundo y pleno estudio de cuestiones de Teología bíblica, patrística, conciliar y escolásticohistórica, combinando y hermanando profunda y ampliamente la investigación positiva con la discusión escolástica — cosa, por cierto, en sí misma muy de desear, que fué encarecidamente inculcada por Pío X para contrarrestar la corriente perni-

---

(1) «Tractatus / de / Gratia Christi» / ..... / MCMXXVII, XVI + 629 pp.
A su muerte el P. Muncunill traía entre manos el tratado de «Virtutibus» / De virtutibus infusis, Disp. I; De fide, Disp. II.

ciosa del falso modernismo teológico —; pero encuadrados los tratados del P. Juan Muncunill dentro del marco en que se desenvolvió el método y enseñanza de su autor, y sintetizando los diferentes juicios emitidos por diversos autores y revistas, hemos de reconocer que bien se podría aplicar al conjunto de la obra teológica del P. Juan Muncunill lo que en concreto dijo en *Razón y Fe*, 24 (1909, 2), 114, el benemérito historiador de la Teología, P. Antonio Pérez Goyena: «En resumidas cuentas, juzgamos..... que es un manual de Teología sólido, claro, completo, acomodado a las exigencias de la enseñanza actual.»

JUAN VILAR

BIBLIOGRAFÍA

DENZINGER, HENR.-BANNWART, CLEM., S. J. *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Editio decima sexta et septima quam paravit JOANNES BAPT. UMBERG, S. J., Prof. in Universitate Oenipontana (xxx-612-28* (58))-8.º-1928. Marc. 6 en rústica y 7,50 encuadernado. Herder & Co. Typographi editores pontificii. Friburgi Brisgoviae.

Superfluo parece encomiar un libro cuya portada nos brinda el más cumplido elogio que pudiéramos tributarle. Si no fuese de reconocido valor, no se hubiera editado tantas veces. Es que un manual como el presente, donde se contienen bien escogidas y limadas, conforme a las exigencias de la crítica moderna, las principales definiciones y declaraciones doctrinales de la Santa Iglesia, no puede faltar en la biblioteca del profesor de Teología, del predicador, del seminarista y de todos los que deseen conocer la verdadera doctrina católica en sus fuentes más puras e inmaculadas. Junto a la divina Escritura debe hallarse el *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum*, en la mesa de estudio de todos los eclesiásticos.

A todo esto hay que añadir el exquisito cuidado y diligencia con que los sucesivos editores Bannwart y Umberg, S. J., van puliendo el texto primitivo de Denzinger.

En la última edición, el mismo P. Umberg ha reformado algunos pasajes, según las mejores y más recientes publicaciones de los documentos auténticos, añadido algunos textos nuevos, corregido no pocas referencias históricas y perfeccionado en varias ocasiones los índices. Así, por ejemplo, se han insertado ahora en el *Enchiridion*, nn. 2190-2199, varios trozos de palpitante actualidad, entresacados de Encíclicas y Decretos contemporáneos, como *De relatione inter Ecclesiam et Statum*, *De lege et modo sequendi doctrinam Sti. Thomae Aquinatis*, *De meritorum donorumque reviviscentia*, *De principatu Christi*, *De laicismo*, *De commate Joanneo*, etc. También en el *Appendix* aparecen nuevas cosas antiguas y modernas; pero no en abigarrado montón, sino con la correspondiente cita al número a que dichos trozos nuevos deberían juntarse. Con este arbitrio se conserva la numeración de las ediciones anteriores, y, sin perjuicio de la claridad, se enriquece el libro con valiosos elementos. Ahora, algunas advertencias.

Al exponer el P. Umberg, en el prologuito de la décima sexta y séptima edición, sus propósitos de perfeccionar y limar esta obra, escribe: «Quo in negotio utilitati maximae mihi fuere consilia a viris doctis opportune mihi et benignissime collata.» Yo, no a título de hombre docto, sino alentado por la experiencia y el continuo manejo, que durante varios años vengo haciendo, del *Enchiridion*, me atrevo a proponerle algunas reformas que, según mi leal entender, contribuirán no poco al mejoramiento de esta obra meritísima. Téngase presente, como fundamento de estas advertencias,

que el *Enchiridion*, por su misma índole y naturaleza, es un libro eminentemente práctico, hecho para poner ante los ojos, en breve compendio, la doctrina auténtica y exacta de la Iglesia. Ahora bien, esta exactitud de doctrina depende, en gran manera, al menos muchísimas veces, de las *censuras* o calificaciones con que el Romano Pontífice aprueba e impone, o desecha y anatematiza las proposiciones de que se trata en cada caso. No es lo mismo una definición dogmática que un decreto del magisterio ordinario; ni se debe confundir una doctrina herética con otra meramente escandalosa.

Esto supuesto, entiendo que una revisión de ciertos pasajes sería de grande utilidad práctica para los lectores del *Enchiridion*. Claro es, no trato ahora de aquellos documentos que no llevan consigo censura alguna determinada y concreta; pues su valor doctrinal se ha de colegir en cada caso de las circunstancias propias y de las reglas generales que sobre esta materia enseñan los teólogos. Pero cuando un documento pontificio especifica y puntualiza la censura teológica de tales o cuales proposiciones, ¿por qué no se ha de hacer constar? ¿Será lo mismo para un discípulo saber solamente que una doctrina ha sido condenada por el Papa, o saber, además, que ha sido reprobada como herética?

Verdad es que, con frecuencia, expone el autor bien claras, y en diversas formas, las censuras teológicas, ora copiando las frases del documento pontificio, v. gr., n. 1326, ora anotando en pocas palabras la calificación impuesta a las proposiciones por la Santa Sede, v. gr., a los errores de Jansenio, nn. 1092-1096, o a los de Molinos, nn. 1221-1288. En estos y otros muchos casos parecidos, sabe el lector a qué atenerse. Mas acá y allá se encuentran, bajo un epígrafe genérico e indeterminado, algunas series de proposiciones, de cuya calificación teológica no es fácil formarse idea aproximada. Merece la pena parar mientes en un punto tan importante y tan propio del carácter práctico que debe informar todo el *Enchiridion*. Notaré algunos casos particulares.

En los nn. 741-781 aparecen cuarenta puntos doctrinales, designados con el título: *Errores Martini Luther*, sin ninguna censura ulterior. Como Lutero fué heresiarca acérrimo, y defendió muchas proposiciones heréticas, con facilidad asalta la duda si todos y cada uno de estos errores estarán condenados como otras tantas herejías, o como escandalosos, o simplemente falsos. La misma Bula *Exurge Domine*, de donde se han tomado esos artículos, nos da la respuesta así: «Auctoritate Omnipotentis Dei, et beatorum Apostolorum Petri et Pauli, et nostra, praefatos omnes et singulos articulos seu errores, tamquam, ut praemittitur, respective haereticos, aut scandalosos, aut falsos, aut piarum aurium offensivos, aut simplicium mentium seductivos, et veritati catholicae obviantes, damnamus, reprobamus, atque omnino rejicimus.....» (1). ¿Por qué no trascribir esta censura, o, al menos, un extracto de ella, como se hace en otras ocasiones?

También, después de los cuarenta y cinco errores de Wicleff, nn. 581-625, vendría de perlas siquiera una llamada al n. 661, donde constan las principales censuras con que fueron condenados los susodichos errores.

Asimismo, sería digna corona de la serie *Errores modernistarum de Ecclesia, revelatione, Christo, sacramentis*, nn. 2001-2065, la siguiente censura con que termina

(1) Mansi., XXXII, 1054.

el decreto *Lamentabili:* «Sanctitas Sua Decretum Emorum Patrum adprobavit et confirmavit, ac omnes et singulas supra recensitas propositiones ceu reprobatas ac proscriptas ab omnibus haberi mandavit» (1). Con esa frase conocemos exactamente el juicio del Romano Pontífice sobre los *Errores modernistarum;* sin ella, no.

Bastan estos ejemplos para patentizar cuánto ganaría el valor práctico del *Enchiridion* con algunos retoques, casi insignificantes, después de ciertos documentos doctrinales. Y no se diga que estas condenaciones *in globo* precisan muy poco la censura de cada artículo condenado. Pues, por una parte, conociéndolas se sabe cuanto la Iglesia ha creído oportuno determinar: y ni el profesor ni el discípulo pueden exigir más; si bien tienen derecho a saber lo que hay en realidad de verdad. Por otra parte, no pocas veces alega el *Enchiridion*, con buen acuerdo, condenaciones de este género. ¿Qué razón plausible habrá para omitirlas en algunos otros casos?

Estrecho parentesco tiene con la precedente cuestión un punto algo más vidrioso acerca de los célebres *Errores Petri de Osma*, nn. 724-733. Recorriendo las diversas fases del *Enchiridion*, se nota que ese trozo ha sido objeto de múltiples modificaciones: prueba inequívoca del esmero que los varios editores han puesto en perfeccionar esta obra. Así, la proposición sexta, n. 729, en las primeras ediciones, decía: «Papa non potest indulgere alicui *viro* poenam purgatorii»; en otras posteriores se lee: «alicui *vivo* (al. viro)»; en las últimas, sencillamente, «alicui *vivo*», sin mencionar la otra versión. Todo esto está muy bien. Pues ahora, gracias a los trabajos de Menéndez Pelayo (2) y del Dr. Nikolaus Paulus (3), se puede admitir como definitiva la lectura «alicui *vivo*» en la proposición defendida por Pedro de Osma. Pero no sé si han sido tan acertadas las variantes introducidas en la *censura* de dichos errores. Las ediciones antiguas se contentaban con decir: «Damnatae ut scandalosae et haereticae.» Otras posteriores, v. gr., la 13.ª, preparada por Clemens Bannwart, S. J., añaden: «De his dicitur in Bulla: Omnes et singulas propositiones praedictas falsas, sanctae catholicae fidei contrarias, erroneas et scandalosas et ab evangelica veritate penitus alienas, sanctorum quoque Patrum decretis et aliis apostolicis constitutionibus contrarias fore ac manifestam haeresim continere..... declaramus», § 6. Por fin, las últimas ediciones arregladas por Joannes Bapt. Umberg, S. J., agregan esto: «De his propositionibus, *quae et prouti continentur damnationis decreto ab Archiepiscopo Toletano lato, dicitur in Bulla:* Omnes et singulas..... declaramus.»

Como se ve, esta nota recalca con nueva fuerza la identidad entre las proposiciones condenadas por la Bula «*Licet ea*» y las condenadas por el decreto del Arzobispo Toledano, D. Alonso Carrillo. ¿Es legítimo tal modo de proceder? Tratándose de materia tan delicada como las *censuras teológicas*, que siempre son *strictae interpretationis*, yo me permito dudar; y al menos deseo plantear la cuestión, para ver si se hace luz sobre el asunto.

Por de pronto es manifiesto que aquellas palabras: «*quae et prouti continentur damnationis decreto ab Archiepiscopo Toletano lato*», no aparecen en la Bula de Sixto IV

---

(1) Acta S. Sedis, 40 (1907), 478.
(2) *Hist. de los Heterodoxos españoles*, edic. 2, t. 3, p. 312, y Apéndices, cap. 6.
(3) *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 33 (1909), 599-608.

«*Licet ea*» (1). ¿Se podrán acaso colegir con certeza del contexto? Téngase en cuenta que el Papa no se contentó con aprobar y confirmar las *censuras* dadas por el Arzobispo de Toledo; sino que él, con su autoridad suprema, condenó de nuevo los perniciosos errores esparcidos en Salamanca, después de haberlos hecho examinar con toda diligencia en Roma, según reza la misma Bula, § 4.

Además no se limita Sixto IV a proscribir con su autoridad pontificia las proposiciones ya antes condenadas en España, sino que copia en la Bula las doctrinas del Oxomense: «Declaravit (Archiepiscopus) illas propositiones per quas Petrus de Osma et eius sequaces..... affirmare non verebantur confessionem peccatorum.....» Pero dichos errores no están redactados en la Bula exactamente lo mismo que en el decreto del Arzobispo Carrillo. Sirva de modelo la proposición antes mencionada sobre las indulgencias que en la Bula dice: «R. Pontificem purgatorii poenam remittere .... non posse», sin hacer mención de *vivo* ni de *viro*. También la Bula omite por completo la proposición: «Ecclesia Urbis Romae errare potest.» (*Enchiridion*, n. 730.)

Ante estos datos ocurre preguntar: ¿cuáles son las proposiciones sobre las que recae directamente la condenación del Romano Pontífice? ¿Son las que se hallan en el decreto del Arzobispo de Toledo, o más bien las contenidas y redactadas en la Bula «*Licet ea*» tal y como en ella se encuentran? El contexto parece favorecer a esta segunda hipótesis, puesto que la censura pontificia es: «Et nihilominus, pro potioris cautelae suffragio, omnes et singulas propositiones *praedictas*, falsas, sanctae catholicae fidei contrarias..... declaramus», § 6. La palabra «*praedictas*» parece indicar los errores o proposiciones que antes se han propuesto en la misma Bula.

Otro argumento en pro de mi tesis nos ofrece el Dr. Paulus, quien tanto en *Zeitschr. f. kath. Theol. 33 (1909), 599*, como en *Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters III (1923), p. 523* acepta como condenada por el Romano Pontífice la proposición de las indulgencias según está escrita en la Bula. Se dirá que el fin de la Bula era condenar las doctrinas de Pedro de Osma y no otras. Es verdad. Pero, cuando se trata de *censuras*, hay que atenerse a lo que dicen los documentos de la Santa Sede, sin extenderlas ni coartarlas.

¿No sería, por lo tanto, preferible poner en el *Enchiridion* las proposiciones tal y como están en la Bula «*Licet ea*», e indicar las fuentes que ayuden a conocer el sentido propio de cada una de ellas cuando el caso lo exija?

Para concluir. El trozo *De vinculo matrimonii*, n. 395, desgajado, como está, del contexto, resulta algo oscuro, y casi ingiere en el ánimo del lector la idea de que el marido puede por sí y ante sí deshacer el vínculo conyugal con tal que el matrimonio no haya sido consumado. No vendría mal una sucinta declaración de las circunstancias en que está encuadrada esa doctrina de Alejandro III, o, por lo menos, la transcripción del epígrafe que encabeza el capítulo donde se encuentran las frases copiadas en el *Enchiridion*. Así se pondría al lector en la pista para alcanzar el recto sentido del párrafo en cuestión.

Impulsados por el deseo de que este precioso libro se perfeccione de día en día, y

(1) Bullarum, *Diplomatum et Privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio V* (1860), 263-266.

produzca más sazonados frutos en sus numerosos lectores, nos hemos decidido a escribir estas notas. Por lo demás, la diligencia y el buen criterio del P. Umberg se encargarán de que lleguen a realizarse los felices augurios que hacía el P. Pedro Soto Mayor en el prólogo a la quizá primera obra de la índole de nuestro *Enchiridion* escrita por un dominico español (1): «Curavit (P. Carranza) diligentissime omnium Conciliorum decreta in summam quandam cogere, ut sic tandem facili opera ac mediocri labore quilibet Theologiae candidatus omnium Conciliorum notitiam, ut per necessariam, sic etiam et laboriosissiman et multi temporis indigentem, sibi comparare posset».

PORFIRIO MONREAL

ALÉS, A. D', Professeur de Théologie a l'Institut Catholique de Paris. *Providence et Libre Arbitre.* (VII-322)-8.°-1927. Gabriel Beauchesne, Éditeur. Paris, Rue de Rennes, 117.

I. El presente libro, nos dice el autor, no es fruto de un plan premeditado; los diversos capítulos de que consta, se han ido componiendo según lo exigían las necesidades de una controversia que ha durado cerca de diez años. El conjunto no tiene más unidad que la de dominar en él la misma idea directriz, que es la de apoyar la ciencia media y rechazar las predeterminaciones físicas. La polémica va dirigida contra el P. Garrigou-Lagrange, O. P., quien en su libro *Dieu, Son Existence, Sa Nature*, en un folleto y en innumerables artículos de revistas ataca a Molina y su teoría de la ciencia media por tres razones (pp. 36, 59, 67, 69 &): la primera, porque la ciencia media hace pasivo al Acto Puro; la segunda, porque restringe el poder divino; la tercera, porque suprime la libertad de la criatura racional. La ciencia media pone pasividad en el Acto Puro, porque el conocimiento que Dios tiene de los futuribles y de los futuros no se deriva de los decretos divinos, sino de las cosas. Restringe el poder divino, porque supone que sucede algo por determinación de la voluntad creada, y no por virtud de los decretos predeterminantes divinos. Suprime la libertad creada, porque Dios conoce los actos de la voluntad o en sí mismos, o en la voluntad creada, o en las circunstancias que la rodean, lo cual quiere decir que dichos actos están determinados por sí mismos a ser éstos y no otros, o que están inscritos de antemano en la voluntad o en las circunstancias, cosas todas incompatibles con la contingencia del acto libre.

Y ¿de dónde proceden tales supuestas aberraciones de Molina? Únicamente de haber rechazado los decretos predeterminantes y las predeterminaciones físicas. Admitidas éstas, el Acto Puro no tendrá pasividad alguna, porque el conocimiento de los actos contingentes se funda únicamente en la causalidad divina; queda a salvo la Omnipotencia, porque ni los seres necesarios ni los seres libres se mueven si no es en vir-

(1) *Summa omnium Conciliorum a Sancto Petro usque ad Pium quartum Pontificem, omnibus Sacrae Scripturae studiosis utilissima.* Authore F. BARTHOLOMEO CARRANZA instituti Sancti Dominici, Theologiae professore. Antuerpiae. In aedibus viduae et Haeredum Joan. Stelsii, anno M.D.LXIIII.

tud de las predeterminaciones físicas, que son *ab intrinseco efficaces;* no se suprime la libertad creada, porque estas predeterminaciones determinan no solamente al acto, sino también al modo del acto, y eso de una manera inevitable.

Como se ve, el tema no tiene novedad alguna. Creemos, además, que no conduce a resultado alguno positivo en el progreso de la ciencia el suscitar de nuevo tales controversias. Es cierto que si se renuevan los ataques, no habrá más remedio que salir al encuentro, y esto sirva de excusa al P. A. d'Alés, quien protesta que no ha sido él el causante del debate. No puede éste servir para hacer mayor luz en el asunto, porque el entendimiento humano ha dado ya de sí en estos tres últimos siglos todo cuanto puede dar en misterio tan recóndito; ni puede servir para avanzar el reino de Cristo, porque semejantes lides agrían los ánimos e impiden emplear el trabajo intelectual en cosas más provechosas para la salvación de las almas; finalmente, tampoco puede servir para atajar algún riesgo contra la fe, porque la doctrina molinista, que se impugna con tanto ardor, es doctrina ortodoxa y católica, como lo ha declarado la Iglesia. Muchos de los lectores asiduos del P. G. L. corren peligro de olvidar este punto, y, por tanto, será bueno recordar los documentos pontificios que lo comprueban.

II. Paulo V, al dar por terminadas las controversias de *Auxiliis* en Roma, dice (el 28 de agosto de 1607, ap. Schneemann, *Controversiarum... initia et progressus*, Friburgi, 1881, p. 291) que «los jesuítas difieren de los pelagianos, los cuales ponían en nosotros el principio de la salud, y ellos (los jesuítas) sostienen todo lo contrario». Después (el 30 de septiembre del mismo año, ap. Schneemann, ib., p. 292, y Denzinger-B, 1090) manda que al tratar de estas materias ninguno se atreva a censurar la parte contraria, y que sea severamente castigado el que a este mandato contraviniere. — Clemente XII (2 de octubre de 1733, ap. Denz.-B, 1097, nota 2) dice que, siguiendo la mente de sus predecesores, «no quiere que, por las alabanzas tributadas a la escuela tomista, se disminuya en nada lo que se debe a las otras escuelas católicas que tienen diversa opinión (que los tomistas) en el modo de explicar la eficacia de la gracia divina», y prohíbe con penas eclesiásticas que nadie censure a esas escuelas, ni las persiga con injurias y contumelias. — Benedicto XIV (el año 1748, ap. Denz.-B., 1090, nota 2) dice que «los Romanos Pontífices no han dado hasta ahora su juicio sobre el sistema de Molina, y por esta causa los molinistas lo siguen de hecho, y lo pueden defender de derecho». — Pío XI, al alabar el tratado del amor de Dios de San Francisco de Sales *(Litterae Encyclicae Rerum omnium*, de 26 de enero de 1923, en el tercer centenario de la muerte de San Francisco de Sales, AAS, 1923, p. 56), dice: «*Oblata vero opportunitate, difficillimas quaestiones dilucide explanat, ut de gratia efficaci, de praedestinatione, de vocatione ad fidem.*» Donde alaba el Sumo Pontífice la manera como explica el Santo Doctor las difíciles cuestiones de la gracia eficaz, de la predestinación y de la vocación en el tratado del amor de Dios. Y ¿cuál es la explicación que en ese tratado se adopta? No otra que la de Molina. Escribiendo el Santo al P. Lessio (el 26 de agosto de 1618, ap. *Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique, Predestination*, col. 248), le dice: «*Demum obiter vidi in bibliotheca Collegii Lugdunensis tractatum de praedestinatione; et quamvis nonnisi sparsim, ut fit, oculos in eum conjicere contigerit, cognovi tamen Paternitatem Vestram sententiam illam antiquitate, suavitate ac Scripturarum nativa authoritate nobilissimam, de praedestinatione ad gloriam post praevisa merita amplecti ac tueri. Quod sane mihi gratissimum fuit, qui nimirum eam semper ut*

Dei misericordiae ac gratiae magis consentaneam, veriorem ac amabiliorem existimavi, quod etiam tantisper in libello de Amore Dei indicavi.» Así que en el tratado del amor de Dios abraza San Francisco de Sales la sentencia de Lessio, que es la misma de Molina; y como el Pontífice alaba la explicación del Santo Doctor, alaba por el mismo hecho la de Lessio y la de Molina.

El libro de Molina ha sido examinado en el más alto tribunal que hay en la tierra; y a pesar de que los jueces subordinados al Juez Supremo abundaban en la opinión contraria, y los acusadores eran poderosos y agudos, y casi excesivo el tiempo de que dispusieron para escudriñar, no ya las proposiciones, sino los vocablos y las comas, sin embargo la Iglesia no ha sabido encontrar los errores que en él pretendieron encontrar sus émulos, que no son otros sino los que el P. G.-L. ha creído encontrar ahora; y ésta es la razón por que la Iglesia ha recibido bajo su protección la doctrina molinista del mismo modo que la doctrina que se dice tomista.

III. Volviendo al libro del P. d'Alés, baste decir en general que deja bien asentada la necesidad de la ciencia media y la imposibilidad de las físicas predeterminaciones, deshace los ataques injustificados dirigidos contra Molina, y demuestra que las predeterminaciones bañezianas son contra la letra y contra la mente de Santo Tomás. No es posible resumir el libro, y por eso nos detendremos solamente en algunos aspectos de la polémica, aunque sean algo externos al punto central de la misma.

Las acusaciones contra Molina no tienen otro fundamento que ciertos textos arrancados de su contexto, a los cuales se hace decir lo contrario de lo que el autor pretende. Nos contentaremos con un ejemplo en prueba del aserto (p. 70). Sea el texto tomado de la *Concordia* (1876, p. 196): «*Sane quod bene aut male ea opera exerceamus, quae* PER SOLAM ARBITRII NOSTRI FACULTATEM ET CONCURSUM DEI GENERALEM *possumus efficere, in nos ipsos tanquam in causam* PARTICULAREM *ac liberam, et non in Deum est referendum..... Non igitur causa est Deus virtutis nostrae ac vitii, sed propositum nostrum ac voluntas.*» Interpretando el pasaje *a)* supone G.-L. que el P. Molina habla de actos saludables o sobrenaturales: «*Dieu resterait ainsi étranger a la détermination du libre arbitre, en laquelle est consommée l'œuvre du salut*» (G.-L., *Dieu, Son Existence...*, 1919-p. 796). Y más adelante: «*L'Auteur du salut n'est pas cause de ce qui est le plus important dans l'ordre du Salut*» (l. c., p. 799). *b)* Dice además que según estas palabras, Dios no es causa del acto saludable, y *c)* que Dios del mismo modo es causa del acto sobrenatural que del acto pecaminoso: «*De ce que Dieu ne peut être cause du peché, comment oser pretendre qu'il n'est pas davantage cause de notre vertu, mais seulement cause indifférente de l'être en tant qu'être de l'acte bon et de l'acte mauvais*» (l. c., p. 797).

Abramos ahora el libro del P. Molina, y veamos si es tolerable tal interpretación. Ante todo no es verdad que en el pasaje citado se hable de actos sobrenaturales, antes es evidente que habla solamente de los naturales. Poco antes había dicho de los actos sobrenaturales: «*Nostra supernaturalia opera..... in Deum, non solum tanquam in causam primam communemque omnium bonorum auctorem,* SED ETIAM TANQUAM IN PARTICULAREM EORUM EFFECTOREM, A QUO HABENT SUAM SUPERNATURALEM SPECIEM, REFERENDA SUNT» (*Concordia*, 1876, p. 191, Sextum); ¿cómo es posible que cinco páginas más adelante dijese de esas mismas obras sobrenaturales que Dios no era autor de ellas ni como causa general ni como causa particular? Además, en la página 206 advierte Molina

que en las disputas anteriores, donde se hallan las palabras incriminadas, había hablado ex profeso únicamente de actos naturales. Finalmente, si al P. G.-L. le pasaron inadvertidas las quince páginas, en las que se hallan los testimonios que aduzco, no se explica cómo no haya parado mientes en las pocas líneas por él mismo transcritas, en donde se hallan estas palabras: *Sane quod bene aut male ea opera exerceamus, quae* PER SOLAM ARBITRII NOSTRI FACULTATEM ET CONCURSUM DEI GENERALEM POSSUMUS EFFICERE..... ¿No es claro como la luz del día que en el pasaje citado habla de obras naturales y no de obras sobrenaturales?

Tampoco dice Molina en ese pasaje que Dios no es causa del acto saludable; allí no habla de actos sobrenaturales, sino únicamente de actos naturales, según acabamos de ver, por lo cual es sencillamente imposible que en las palabras incriminadas enseñe que Dios no es causa de los actos pertenecientes a nuestra salud. Además, en casi todas las páginas de su libro inculca que Dios es causa *particular* de los actos sobrenaturales, a los cuales mueve él en particular con sus gracias actuales, y para los cuales infunde él principios sobrenaturales activos, y a los cuales concurre en su concurso simultáneo; si quisiéramos probar con textos de Molina nuestro aserto, podríamos copiar casi toda la *Concordia;* lo único que afirma es que Dios no es causa PARTICULAR de los actos buenos naturales, lo cual es muy distinto de afirmar que no es causa responsable de los mismos.

Con no menor injusticia se atribuye a Molina la doctrina de que Dios es causa del acto bueno de la misma manera que lo es del acto malo, y no de una manera diferente. Cuán inadmisible sea esta interpretación respecto de los actos sobrenaturales, se ve claro por lo que acabamos de decir y por el testimonio arriba citado de la p. 196. Ciñéndonos ahora a los actos naturales, que son los únicos de que trata Molina en el texto que comentamos, Dios es causa responsable de ellos, aunque no causa particular: *in nos ipsos tanquam in* CAUSAM PARTICULAREM *ac liberam, et non in Deum est referendum* (TANQUAM IN CAUSAM PARTICULAREM). Para probar la legitimidad de esta interpretación, bastará dejar la palabra a Molina, para que él mismo nos explique lo que quiere decir. En la p. 191, § «Septimum», dice así:

«*Deo, tanquam auctori primaeque rerum omnium causae, tribuuntur omnia nostra opera bona moralia mere naturalia, non vero mala nostra opera et peccata. Hujus rei ratio non solum est quod Deus mala opera et peccata severe prohibuit, bona vero moralia praecepit, et quod suis consiliis et doctrina ad haec, tanquam sibi grata, hortatur ac invitat illaque dissuadet et exsecratur, saepeque particularia auxilia ad bona opera mere naturalia praestat, nunquam vero ad mala et peccata, quae vellet ut non committerentur, si et nostra libertate ita vellemus; sed etiam ac praecipue, quoniam facultatem arbitrii eo fine nobis contulit, collatamque generali suo concursu adjuvat, ut bene consentaneeque ad rectam rationem ac legem suam operemur, sicque ad naturalem felicitatem, et insuper ad supernaturalem, ipsius numinis divini ope, pertingamus, non vero ut his ad pernitiem abutamur..... Quia ergo nostra moralia bona opera, quaecunque ea sint, finis sunt, ad quem naturae Auctor arbitrii faeultatem nobis contulit, et ad quem concursum suum generalem nobis impendit, inde est quod non minus quam quaecunque naturalia bona, ad quae in causis secundis nulla est libertas, in Deum, tanquam in naturae auctorem, primamque rerum omnium causam referantur. At vero, quoniam opera nostra moraliter mala extra finem sunt, ad quem naturae auctor facultatem arbitrii*

nobis tribuit, suumque concursum generalem nobis impendit, a nobisque ipsis provenit, quod hisce, ad alium finem nobis a Deo collatis, ita abutamur, inde efficitur, ut nostra mala opera moraliter ac peccata, non in Deum tanquam in naturae auctorem, sed in nosmetipsos, tanquam in eorum causam, referenda sint.»

Vemos la diligencia con que Molina declara cómo Dios es causa responsable de nuestros actos buenos y no de los malos, cómo de aquéllos es *autor* y no de éstos, y cómo, finalmente, no es causa de los actos buenos naturales del mismo modo como lo es de los actos malos; es decir, que, como si previese los ataques del P. G.-L., los va deshaciendo punto por punto. Es verdad que Molina enseña que Dios no es CAUSA PARTICULAR de los actos buenos naturales; porque, como él explica en muchos sitios, causa particular sería si, además de dar todos los principios necesarios para obrar esos actos, diese también especiales mociones para hacer determinados actos en particular, y si por esas mociones hiciese que el acto fuese psicológica o entitativamente de tal especie más bien que de tal otra; más como en realidad Dios no da ordinariamente mociones particulares para los actos buenos naturales, ni él es el que determina que los actos sean de tal especie más bien que de otra, bastando para ello las fuerzas del libre arbitrio y el curso ordinario de las causas naturales, por eso niega Molina que Dios sea CAUSA PARTICULAR de ellos. Mas de esta doctrina irreprensible no se puede deducir que, según Molina, Dios es causa de los actos buenos del mismo modo que lo es de los actos malos, constando que tal doctrina es contra la mente y contra la letra expresa del autor.

IV. Tal vez deseará el lector saber cómo es posible atribuir a Molina doctrinas tan contrarias a las que él mismo enseña expresamente. La solución del enigma es bien sencilla: generalmente, los que le atacan no han leído directamente sus obras, sino extractos compilados por quienes han examinado a la ligera las obras de Molina o han procedido en su examen imbuídos de prejuicios, que nos les permitían ver lo que, en realidad, sostiene el autor, preocupados, por el contrario, en hallar en cada frase una confirmación del juicio que previamente tenían formado. Al P. G.-L. le ha sucedido lo que a la generalidad: no ha leído a Molina en sus obras, sino en el libro del P. Norberto del Prado. De esto es buen indicio el gran número de veces que cita a dicho autor, precisamente para aclarar la mente de Molina, y la invitación que hace al P. d'Alés para que lea a Molina a través de Noberto del Prado (pp. 107, 173). Pero, además, el P. d'Alés lo demuestra palmariamente (p. 60) con un buen ejemplo. Molina había dicho, en su edición primera de 1588, que la sentencia atribuída a Santo Tomás sobre la predestinación «*a multis dura nimis indignaque divina bonitate judicatur*». El P. G.-L. dice que Molina suprimió estas palabras comprometedoras en la edición de 1594, que es la reproducida en París el año 1876, y en seguida cita en su apoyo a Norberto del Prado, *De Gratia*, t. 3, pp. 53-57. La verdad es que Molina no suprimió esas palabras en la edición de 1594. Mas, entonces, ¿cómo se explica la aseveración del P. G.-L.? Muy sencillo: el P. Norberto del Prado, en las páginas citadas, aduce a dos columnas paralelas el pasaje incriminado de la edición de 1588 y extractos de la edición de 1594; allí fué a informarse el P. G.-L.; y como no encuentra en los extractos paralelos las palabras que él juzga comprometedoras, concluye que en la edición de 1594 fueron suprimidas. Esto significa que, para comprobar su aserto, no leyó a Molina en su obra, pues, de lo contrario, habría visto que el pasaje se halla en ambas

ediciones. El P. G.-L. protesta que él, por sí mismo, ha leído el libro de Molina; mas entonces, él verá cómo lee.

Con esto demuestra el P. d'Alés que los ataques del P. G.-L. carecen de valor científico, porque trueca el sentido de los textos y no conoce personalmente al autor, quien condena. Bien, concluye el P. d'Alés (p. 56), que si se sometiesen a un procedimiento tan odioso los libros más excelentes, no se librarían de absurdos y herejías, aunque se tratase de Santos Padres, de Santo Tomás o de las Sagradas Escrituras, como lo demuestran las historias de los herejes, que de tan puras fuentes han sacado absurdamente sus errores.

V. El P. G.-L. se complace en oponer entre sí a los autores molinistas, para demostrar con esto lo absurdo del sistema, ya que cada uno tiene por absurdo lo que los otros han afirmado como necesario. Según Molina, Dios conocería los futuribles en la supercomprehensión de la voluntad creada, lo cual, para Suárez, significa destruir la libertad. Por el contrario, enseña Suárez que Dios conoce los futuribles en sí mismos, lo cual, para Molina, es abolir la libertad (d'Alés, p. 95). Omitamos por ahora corregir la infundada interpretación que hace G.-L. de Suárez y de Molina. Solamente notaremos que si el disentir dos autores en las explicaciones accesorias de un sistema significase la falsedad de éste, ya hace tiempo que estaría enterrado el sistema llamado tomista. A este propósito, se puede citar un interesante artículo de *Études* del cual extracta d'Alés (p. 46) las siguientes palabras: «Que se nos diga, por fin, quiénes son los verdaderos paleotomistas. ¿Son Báñez o Goudin? ¿Son Lemos y Serry quienes rechazan como error el afirmar que a todos se da la gracia suficiente, o son Gott y Billuart, quienes admiten esa doctrina como cualquier vulgar molinista? ¿Son Zúmel, el *alter ego* de Báñez, y Blas de Verdú, O. P., quienes rechazan como blasfemia la predeterminación al acto material del pecado, o es Álvarez, para quien dividir el sistema en dos partes (una para los actos buenos y otra para los actos malos) es destruírlo? ¿Es el R. P. Dummermuth, para quien la física predeterminación es el «schibboleth» del tomismo, según expresión de un escritor de esta escuela, o es el R. P. Guillermín, quien dice puede uno rechazar la física predeterminación y permanecer con todo acorde con los tomistas en el punto fundamental del sistema?» Con esto, sin embargo, no se crea que se han agotado todas las divergencias entre los tomistas en esta y en otras cuestiones que se tienen por capitalísimas, como son la manera como hay que concebir la analogía, la distinción entre la esencia y la existencia, etc. Los molinistas todos convienen en el punto fundamental del sistema, que consiste en admitir la ciencia media y en rechazar las predeterminaciones. En puntos secundarios discuten entre sí; pero esta discordia en puntos secundarios no es un arma que se pueda esgrimir contra el sistema, ya por su misma debilidad, ya porque, con igual fuerza, hiere al que la maneja.

VI. Un punto capital en el libro del P. d'Alés y en su polémica con el P. G.-L. es, como se deja entender, saber la mente de Santo Tomás sobre las físicas predeterminaciones. Aquí es donde el P. d'Alés manifiesta su extenso y profundo conocimiento de Santo Tomás, y el amor entrañable que le profesa. Muchos y concluyentes son los testimonios que acumula para demostrar que el Santo Doctor es enemigo de las predeterminaciones (d'Alés, pp. 135-245). Entre otros, adujo uno, que ha sido objeto de larguísimos debates, no siempre tan pacíficos como sería de desear. El testimonio está tomado de la 1.ª-2.ae, q. 10, a. 4, y dice así: «*Sic Deus ipsam (voluntatem) mo-*

vet, quod non ex necessitate ad unum determinat.» El P. d'Alés lo glosa así: *Sic Deus ipsam movet, quod non ad unum determinat (quia hoc esset movere), ex necessitate;* de donde concluye que Santo Tomás niega la predeterminación, porque para el Santo es lo mismo *determinare ad unum* que necesitar (pp. 185 ss.). El P. G.-L., por el contrario, lo glosa así: *Sic Deus ipsam movet, quod ad unum determinat, non (tamen) ex neccessitate;* de donde concluye que, según Santo Tomás, Dios determina la voluntad *ad unum* sin destruir la libertad, o, lo que es lo mismo, que se dan *determinationes ad unum* no necesitantes. El P. d'Alés defiende victoriosamente su interpretación históricamente, o sea examinando la mente de Santo Tomás en otros textos claros, y demuestra *ad hominem* los absurdos que se seguirían de admitir la interpretación del P. G.-L.; pero en el terreno puramente filológico afirmó, quizá, más de lo que pudo probar. El nervio de su argumentación en esta parte lo pone en que la expresión *determinare ad unum* nunca se halla en Santo Tomás sino con la significación de necesitar. A este reto no tuvo qué responder el P. G.-L. El P. Stufler, asiduo e inteligente lector de las obras de Santo Tomás, ha encontrado varios textos, en que aparecen las expresiones *determinare* y *determinare ad unum* sin la significación de necesitar (ZFKTH, 52, 1928, 250). Mas no por esto admite que Santo Tomás defienda las determinaciones *ad unum* no necesitantes del P. G.-L.; primero, porque ese *determinare* y *determinare ad unum* se atribuyen a los hábitos infusos o al *consilium intellectus*, cosas muy distintas de las predeterminaciones, que han de sobrevenir a esos elementos; en segundo lugar, porque aun con ese *determinare ad unum* aparece la voluntad como dueña de omitir el acto *in sensu composito*, lo cual es incompatible con la predeterminación; y, en tercer lugar, porque Santo Tomás es abiertamente opuesto a tales predeterminaciones, como lo demuestran los innumerables testimonios claros aducidos por el P. d'Alés, y otro no menos claro, que añade el P. Stufler, tomado de 1, d. 38, q. 1, a. 5: «*Scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum esse et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem ejus (scientiae). Oportet enim invenire, ac hoc quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito.*» Dios conoce infaliblemente los futuros, pero no los conoce con certeza derivada únicamente de su causalidad divina, sino fundada en la eminencia de su ciencia, supuesta la verdad del objeto. Si el P. G.-L. reflexiona sobre estas palabras, hallará materia para reflexionar sobre sus dichos; porque si las deducciones que él hace de la doctrina de Molina valen algo, se aplicarán con igual fuerza a la de Santo Tomás. Efectivamente: Santo Tomás haría pasivo al Acto Puro, porque funda la ciencia divina en la verdad del objeto y no en la causalidad divina ni en los decretos predeterminantes: *Oportet enim invenire*, AD HOC QUOD SIT CERTA SCIENTIA, ALIQUAM CERTITUDINEM IN SCITO. También restringiría el poder divino, porque la ciencia no se funda únicamente en la causalidad divina: *Et hoc* (a saber, su ciencia infalible de los futuros) *est propter certitudinem scientiae*, NON PROPTER CAUSALITATEM EJUS. Finalmente, suprimiría la libertad, puesto que el objeto, antes de existir físicamente, ya estaría de suyo determinado a ser él y no otro, y esto tan fijamente, que es infaliblemente cognoscible: *Oportet enim invenire*, AD HOC QUOD SIT CERTA SCIENTIA, ALIQUAM CERTITUDINEM IN SCITO. Lo que se haya de responder para defender a Santo Tomás contra el P. G.-L., téngase por respondido para defender a Molina contra los mismos ataques.

VII. El P. d'Alés admira sinceramente a Molina (pp. 162 ss.), y sale en su defensa cuando se le imputan injustamente errores antifilosóficos y antiteológicos tan enormes como los que le imputa el P. G.-L. Al principio nos dice que, sin acercarse mucho a Molina, se aleja decididamente de Báñez; más adelante, sin embargo, vemos que es más molinista de lo que él cree. Esto no le impide protestar con toda sinceridad que no es discípulo de Molina, sino de Santo Tomás; si en la cuestión presente adopta en lo fundamental las explicaciones de Molina, es porque ve que en esta materia Molina ha penetrado mejor que otros la verdadera mente del común Maestro. Sin embargo, no son pocos los puntos en que se aparta de Molina. De las modificaciones, que introduce en el molinismo, la menos aceptable nos parece el pretender que las causas segundas necesitan para obrar, no solamente del concurso simultáneo, sino también de otro concurso indiferente, previo a la obra, y sobreañadido a las potencias naturales y a todos los comprincipios naturales o sobrenaturales de que la criatura esté provista. No sirviendo esta moción indiferente para asegurar la absoluta infalibilidad de la ciencia divina, ni para aumentar o asegurar el soberano dominio de Dios sobre su criatura, nos parece que no hay por qué complicar con este elemento el sistema molinista.

VIII. Muy interesante nos parece un descubrimiento hecho por el P. d'Alés, y de que él nos da cuenta al fin del libro (p. 279). El P. Lemos, O. P., refiriendo las discusiones que tuvieron lugar en el Concilio Tridentino a propósito de la sesión sexta, nos presenta la anécdota siguiente (1): «*Ex actis ejusdem Concilii, quae Romae asservantur, quaeque ex particulari commissione vidimus et legimus..... illud etiam ultimo notaverim, quod folio 133 habetur. Pater Laynez et duo alii, loco illorum verborum (can. 4): liberum arbitrium excitatum et motum, dicebant non liberum arbitrium motum, sed mens., i. e. intellectus, excitata et mota poneretur: ut appareat quam antiquitus hi Patres negent motionem veram, qua Deus moveat voluntatem ad agendum.*» El P. Norberto del Prado, sin dudar de la fidelidad de Lemos, recibe la anécdota, y nos dice (2): «*Ex..... actis constat ipsum (P. Laynez) non parum insudasse ad hoc quod illa clausula: Liberum arbitrium motum et excitatum; quae legitur in sessione sexta, can. 4, mutaretur in istam aliam: Mens., i. e. intellectus, mota et excitata. Adeo* MOLINAE DISCIPULI *zelo magno zelati semper sunt, ne quid mali forsan contingat libero hominis arbitrio ex parte Dei excitantis et moventis.*» Se nos pinta a los molinistas haciendo, aun antes de nacer, esfuerzos impotentes en el Concilio de Trento para lograr que prevaleciese su sistema.

Mas si se consultan las actas del Concilio, que va publicando la Görresgesellschaft, se ve (d'Alés, pp. 231-233) que la intervención de Lainez no se refiere para nada al canon 4 de la sesión sexta, sino al capítulo 6 de la misma sesión, en el cual se decía primitivamente que la voluntad era movida por la gracia *para creer* y para hacer penitencia. El P. Lainez, admitiendo la excitación de la voluntad para hacer penitencia, creyó que no se salvaba suficientemente el carácter intelectual del acto de fe si, al tratar de él, se hace mención de la moción de la voluntad y no de la moción del entendimiento; por lo cual fué de parecer que al hablar de la fe, se expresase más bien la

(1) *Panoplia Gratia*, part. I, tr. VII, c. 20.
(2) *De Gratia*, part. I, p. 315.

moción del entendimiento que la moción de la voluntad. Del mismo parecer fueron otros dos Padres del Concilio; y tan oportunas parecieron las observaciones, que se resolvió refundir todo el capítulo 6, de manera que *para creer* apareciese no solamente movida la voluntad, sino también excitado el entendimiento. La publicación de las actas genuinas demuestran que Lemos no es más fiel al reproducir las actas del Concilio Tridentino que al reproducir las actas de las Congregaciones de auxiliis, de las cuales dijo Inocencio X «*nullam omnino esse fidem adhibendam, neque..... allegari posse vel debere*». Lástima es que esta leyenda se haya tenido por verídica durante tres siglos, sin más garantía que la palabra de Lemos, y que ella haya contribuído a formar la leyenda negra antimolinista: la verdad se abre camino más tarde o más temprano.

Para terminar diremos que la lectura del presente libro producirá indiscutiblemente la convicción de que la ciencia media está libre de las injustas inculpaciones que se le hacen, y de que las predeterminaciones físicas no son de Santo Tomás. Y si alguno no se convenciere por completo de esto último, comenzará por lo menos a dudar si son o no son del Maestro, lo cual es una disposición ventajosa para examinar críticamente lo que siente el Santo Doctor, sin tener fijos de antemano prejuicios que impidan ver la verdad.

J. M. Hellín

Simón Hadrianus, C. SS. R. *Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Novum Testamentum. Vol. I.* Introductio et commentarius in Quatuor Iesu Christi Evangelia. Editio tertia recognita a R. P. J. Prado, C. SS. R., S. Scripturae Lectore. (xxxii-652)-4.°-1926. Taurini (Italia). Ex officina libraria Marietti.

Los escasos retoques introducidos en esta tercera edición no justificarían, si sólo se atendiese a su extensión material, el que por tercera vez hiciésemos una detenida reseña de la obra. Pero es el caso que esos retoques, ligeros en la apariencia, revelan una modificación en el criterio, que no es justo dejar de señalar y discutir, tanto más cuanto, por una parte, se presenta como anuncio de ulteriores y más amplias modificaciones, y, por otra, ha sido censurada con alguna vehemencia. No vamos, pues, a repetir ahora lo que en otras ocasiones dijimos sobre los méritos de la obra: nos ceñiremos exclusivamente a la cuestión de principios: de los principios delicadísimos de exégesis evangélica, que han motivado los retoques *tendenciosos*.

Dos cosas nos incumbe hacer: señalar la tendencia de estos retoques y expresar lealmente el juicio que se nos merece.

En el breve *Monitum*, que el P. Prado ha añadido al prólogo del P. Simón, dice: «In hac tertia editione..... aliqua tantum minus accurate dicta, aut quae pravae interpretationi ansam dare possent, vel denique quae minus consona auctoris principiis reperta sunt, duxi corrigenda.» Al fin anuncia modificaciones más amplias en ediciones ulteriores.

Séanos lícito, de paso, lamentar que el P. Prado no nos haya dado un elenco de las innovaciones por él introducidas: elenco, que nos hubiera permitido en poco tiempo hacernos cargo exactamente de las diferencias entre esta edición y la anterior. Por

esto, quizá, se nos habrán pasado por alto algunas innovaciones de importancia. Con todo, las que hemos advertido son ya suficientes para entender que el criterio que ha determinado las modificaciones entraña una marcada tendencia hacia una ortodoxia más estricta. Señalaremos las principales.

Sobre los discursos del Señor en San Mateo escribía el P. Simón: «Has tamen orationes non integras ex ore Magistri exceptas, sed in compendium redactas, imo aliarum orationum fragmentis vel privatis colloquiis esse completas, et paralleli ceterorum Evangeliorum textus, et intima earum structura ostendunt.» Y prueba a continuación su aserto. El P. Prado escribe: «Has tamen orationes vel integras ex ore Magistri exceptas, vel in compendium redactas, non semper eodem quo Dominus proposuit tempore esse relatas paralleli ceterorum Evangeliorum textus ostendunt» (n. 20, 8; p. 29). Y prueba su aserto de muy diferente manera que el P. Simón, como es natural. Lo que éste admitía sobre la composición heterogénea de los discursos de San Mateo, lo suprime el P. Prado.

Mucho más profunda es la divergencia entre ambos al explicar la autenticidad o fidelidad de los discursos del Señor en San Juan. Sería demasiado largo exponer por menudo todos los puntos en que discrepan: habremos de ceñirnos a los más importantes. El P. Simón, copiando a Lepin, decía: «Perspicuum est Christi colloquium cum muliere samaritana..... minimam dumtaxat historici facti partem exhibere, praecipua, nempe, orationis lineamenta, quae ad fidelium aedificationem aptiora sacer auctor existimavit.» El P. Prado dice: «Licet necesse non sit admittere narrationem de Christi colloquio cum muliere samaritana..... omnia quae ad factum historicum pertineant exhibere, attamen retineri debet omnia adiuncta ab auctore relata historicae veritati respondere» (n. 70, b; p. 93). El P. Simón atribuía a Cristo «plerasque et quidem praecipuas sententias»; el P. Prado le atribuye «conceptus omnes» *(Ib.*, c). Por fin, el P. Simón, haciendo suyas unas palabras de Chauvin, admitía que «las enseñanzas de Cristo, conservadas en el estado de recuerdo en la memoria del Apóstol, se mezclaron necesariamente a su pensamiento, a su doctrina». El P. Prado, refiriéndose a estas mismas palabras, escribe resueltamente: «Excludenda est sententia eorum qui putant S. Ioannem proprias reflexiones et interpretationes sermonibus Christi admiscuisse» (n. 70, c; p. 94). Notemos aquí que esas palabras, más que de Chauvin, son de Höpfl, a quien no cita el P. Prado, el cual dice del Evangelista que escribió de la divinidad de Cristo «admiscens proprias reflexiones et interpretationes sermonibus Christi». Apoya el P. Prado su sentencia con unas palabras de Benedicto XV, que reprueba a los que sostienen que los discursos del Señor «partim ex Evangelistis prodiisse, qui multa ipsimet excogitarint atque addiderint.....»

Sobre la cuestión de si el Señor echó una o dos veces del templo a los mercaderes, decía el P. Simón: «Identitatem similitudo narrationis, diversitatem adiuncta temporis suadent»; el P. Prado dice: «Sententia negans (identitatem) probabilior est, nam diversitatem adiuncta temporis suadent» (n. 341, p. 480).

En vez de la identificación entre las dos parábolas de la «Gran cena» y de las «Bodas del Hijo del Rey», que el P. Simón adopta como más probable, el P. Prado opta por la distinción (n. 345, p. 484). Y respecto de las dos parábolas de los «Talentos» y de las «Minas» el P. Simón admite la distinción como «probabiliorem», el P. Prado como «vix non certam» (n. 360, p. 504).

Estos ejemplos no dejan lugar a la menor duda de que el criterio por que se ha gobernado el P. Prado es el de una ortodoxia más estricta; que todas las modificaciones por él introducidas tienden a salvaguardar más plenamente la veracidad histórica de los Evangelistas. Se pregunta ahora: ¿es justificada esta actitud del P. Prado? ¿No falsea, por lo menos, la obra del P. Simón? La gravedad de semejantes preguntas no se esconde a nadie. Responderemos a ellas con toda la lealtad que debemos a la verdad y, también, a la venerada memoria de un amigo.

Claro está que no vamos ahora a discutir una por una las innovaciones del P. Prado: más que los casos concretos, nos interesa la tendencia general. Para cuya justa apreciación serán más a propósito algunas consideraciones de carácter igualmente general.

Sea la primera una mirada de conjunto sobre la actitud que ha tomado el Magisterio supremo de la Iglesia, a partir de la Encíclica «Providentissimus», frente a las hipótesis más o menos *liberales*, aun de no pocos católicos, tocantes a la historicidad y veracidad de las Sagradas Escrituras. Hipótesis que a muchos parecían inofensivas, como las de las «Dos fuentes», de las «Apariencias históricas», han ido cayendo, una tras otra, bajo los certeros golpes del Magisterio eclesiástico. Y semejantes hipótesis eran patrocinadas por no pocos críticos católicos. Este hecho nos debería hacer reflexionar seriamente, y caer por fin en la cuenta de que no basta, cuando se trata de una hipótesis que desvirtúa la verdad de las Escrituras, el que sea defendida por ilustres críticos católicos. Es que, hay que reconocerlo llanamente, en algunos críticos, más o menos influídos por la crítica heterodoxa, el sentido católico se había debilitado. A la luz de este hecho gravísimo, el criterio de más severa ortodoxia, adoptado por el P. Prado, se muestra enteramente conforme a la tendencia del Magisterio de la Iglesia: y en este sentido, un católico no puede menos de aprobarlo y aplaudirlo: aun en el supuesto de que en algún caso particular su aplicación no fuese del todo acertada.

Frente a esta actitud firme y constante del Magisterio eclesiástico, aparece soberanamente ridículo el caos revuelto y tenebroso de la crítica heterodoxa. Hipótesis que chocan con hipótesis, teorías efímeras que se suplantan y desacreditan unas a otras, las de hoy a las de ayer y las de mañana a las de hoy. Y en este perpetuo flujo y reflujo, los críticos más sensatos se van acercando a las posiciones romanas, los más desatinados van a parar, de tumbo en tumbo, al escepticismo universal y al ateísmo. También este fenómeno da lugar a serias reflexiones. En efecto, si bien lo consideramos, el carácter común de todas las hipótesis heterodoxas, el punto único en que todas coinciden, es el de no admitir la plena verdad de las Escrituras. Fuera del camino de la verdad todo son extravíos. Y los extravíos son infinitos, el camino de la verdad es uno sólo. Por esto, la tendencia a la plena verdad de las Escrituras es la más segura garantía para no perderse por los innumerables extravíos del error, por donde va dando vueltas a ciegas y desorientada la crítica heterodoxa. Y esta tendencia a la plena verdad es la que, a nuestro juicio, descubren las innovaciones del P. Prado.

Casi todas las innovaciones que hemos señalado anteriormente son una reacción, que consideramos justísima y acertadísima, contra el absurdo postulado de querer eliminar o reducir a la unidad, pese al texto de los Evangelistas, todas las repeticiones o «duplicados». Es verdaderamente curioso, por no decir extravagante, el horror que muchos críticos muestran a toda repetición en los hechos, y más aún en las palabras,

del Salvador. Siempre que hallan dos o más hechos o dichos que de alguna manera se parezcan, se empeñan obstinadamente en mirarlos como doble expresión de un mismo hecho o dicho. ¡Como si el Señor no hubiera podido hacer dos milagros semejantes, o no hubiera podido, en el espacio de tres años y ante auditorios diferentes, repetir la misma parábola o la misma sentencia! ¡Y ese miserable postulado exegético, que, aplicado por la crítica heterodoxa, lleva a las más desaforadas consecuencias, no temen en aplicarlo incautamente, si bien en menor escala, algunos críticos católicos! Por esto, nos parece digno de todo encomio el que el P. Prado haya tenido el valor de revolverse contra ese prejuicio inveterado, que tan malparada deja a veces la verdad de los Evangelistas.

En virtud de estas consideraciones, y de otras que pudiéramos multiplicar, diremos francamente que, si aplaudimos la tendencia de las innovaciones introducidas, deseamos además que su aplicación sea todavía más lógica y consecuente. No nos parece suficiente, por ejemplo, que el P. Prado diga que la distinción entre las dos expulsiones de los mercaderes del templo sea simplemente más probable: a nuestro juicio, debe considerarse como absolutamente cierta. Y casi lo mismo nos atrevemos a sostener acerca de los dos pares de parábolas anteriormente mencionadas.

Pero, a lo menos, introducir semejantes modificaciones en una obra ajena, ¿no es falsear la mente del autor? ¿No es una falta de respeto a la buena memoria del Padre Simón?

Mucho pudiéramos decir aquí, que justifica plenamente la actitud tomada por el P. Prado. No haremos valer, por ejemplo, la consideración que las *Praelectiones biblicae*, más que del P. Simón, son propiedad de la Congregación del Santísimo Redentor, cuyos Superiores (si ya no es que la iniciativa parta de más arriba) tienen perfecto derecho para imponer ciertas modificaciones al continuador de la obra. Insistiremos únicamente en lo que consideramos más principal y decisivo.

Afortunadamente conocimos y tratamos con bastante intimidad al inolvidable P. Simón, y pudimos convencernos de que sus *principios* exegéticos eran plenamente ortodoxos. Pero pudo acontecer, y aconteció, en realidad, al P. Simón, como ha acontecido a tantos otros, que estos principios de franca y plena ortodoxia, desvirtuados o entorpecidos por ciertos ligeros resabios de liberalismo exegético, de que era tan difícil precaverse enteramente en los primeros veinticinco años de este siglo, no adquiriesen desde luego todo su desenvolvimiento lógico, ni diesen de sí todo lo que podían dar. Pero no dudamos que la profunda ortodoxia del P. Simón, su sincero amor a la verdad y su buen sentido exegético le hubieran despojado muy pronto y totalmente de aquellos ligeros resabios, inconsciente e inconsecuentemente conservados, y que, consiguientemente, hubiera reaccionado en el mismo sentido del P. Prado, pero con mayor vigor y resolución todavía. Con razón, pues, y en completa conformidad con la mente del Padre Simón, se han corregido ahora algunas cosas que «minus consona auctoris principiis reperta sunt». Y esto no es falsear, sino, muy al contrario, poner en su debido punto la obra benemérita del P. Simón.

La crisis modernista fué terrible: tanto, que, sin la asistencia indefectible del Espíritu Santo, hubiera arruinado completamente la Iglesia Católica, como está corroyendo lastimosamente las sectas protestantes. La crisis, sin duda, ya pasó; pero han quedado gérmenes peligrosos, que pueden, si nos descuidamos, reproducir la enfermedad. La

reacción que se nota dentro del campo católico, y aun en algunos heterodoxos, no es tan franca todavía que nos dispense de toda prudente precaución. Y siempre que semejante reacción se manifieste, lejos de combatirla o mirarla con indiferencia, es justo aplaudirla y favorecerla. Tal es el motivo que nos ha determinado a esta nueva recensión de las *Praelectiones biblicae*, cuyos relevantes méritos científicos, unidos a una ortodoxia incontaminada, harán de ellas un libro de texto ideal para la formación de los que un día han de ser los ministros de la palabra de Dios.

José M.ª Bover

Dorsch, Aemil, S. I. *Institutiones Theologiae Fundamentalis*. Vol. III. *De inspiratione S. Scripturae*, altera editio retractata. (x-449)-4.º-1927. Oeniponte, typis et sumptibus Feliciani Rauch.

La inspiración de la Sagrada Escritura, que es la materia exclusiva del presente volumen, la expone el ilustre autor, previo un capítulo preliminar, en dos partes. En la primera, que comprende cinco capítulos, trata de la inspiración en sí misma; y en ella estudia su noción, su existencia, su naturaleza, su extensión y sus criterios. En la segunda, que abarca tres capítulos, trata de los «consectarios» de la inspiración: su excelencia y unidad, su sentido e interpretación, su incontaminada veracidad.

Lo primero que llama la atención al leer el libro es la integridad y extensión con que son tratadas las materias. Apenas se hallará problema relativo a la inspiración bíblica que no se discuta doctamente en el libro, con mayor o menor extensión, según su mayor o menor importancia. Por esto, mientras algunas cuestiones se despachan en pocas líneas, otras, como las referentes a la veracidad de la Escritura, se desenvuelven con toda amplitud. Más de un tercio del libro llena, y con razón, el capítulo tercero de la segunda parte. De esta extensión e integridad resulta la plenitud doctrinal de la obra.

Corresponde a esta plenitud la claridad con que se exponen y resuelven los problemas: claridad que nace del plan metódico que se sigue, y, no menos, de la exactitud de los conceptos y precisión en las palabras.

Pero más todavía que estas cualidades recomiendan el libro del P. Dorsch la íntegra y franca ortodoxia de su doctrina. Bajo este concepto sobresale el capítulo destinado a estudiar la veracidad de la Sagrada Escritura. En él, después de exponerse la cuestión fundamental de la verdad absoluta de la Escritura, se examina esta verdad en las materias físicas e históricas, se discuten la famosa hipótesis de los «géneros literarios» y la teoría de la «citas implícitas». Asentimos plenamente a las soluciones del P. Dorsch, únicas que, a nuestro juicio, respetan debidamente la verdad divina de las Escrituras, y que, después de la Encíclica «*Spiritus Paraclitus*», se imponen a todo crítico católico.

No menguan el mérito de la obra algunos ligeros reparos que pudieran hacerse. Así, por ejemplo, no da el autor al Espíritu Santo en la inspiración bíblica el relieve que se le da en la Escritura y en la Tradición. En la p. 39 (lín. 10) la interpretación que se da a la palabra *firmiorem* no nos parece exacta. Que no dice San Pedro que el

testimonio profético sea más firme que el de Cristo, sino que de éste recibe aquél mayor firmeza: como lo persuade, entre otras razones, la colocación del artículo en el texto original. En las pp. 137-141 no se distingue suficientemente la subsiguiente aprobación de la Iglesia de la aprobación que pudiera haber dado Dios. La latinidad deja alguna que otra vez algo que desear en punto a elegancia, como en la p. 53, línea 18; y en la p. 80, línea 3. Creemos, con todo, que el *quos* de la p. 4 (lín. 10), en vez de *qui*, es una simple errata, como el *porsus*, en vez de *plena*, de la p. 161 (lín. 9).

Otro reparo haríamos, si no se tratase ya de meras opiniones, acerca de la asistencia negativa con que el autor explica la inspiración de las palabras. Mas, aun prescindiendo de opiniones personales, creemos que en la discusión del problema, por otra parte, docta y moderada, no se desvanece una confusión, que, a nuestro pobre entender, embrolla lastimosamente toda la materia. Nos referimos a la confusión entre acción positiva y determinación. Dios, arguye el autor, no determina *(ultimo et formaliter)* las palabras del hagiógrafo: luego no influye en ellas positivamente. Semejante argumentación nos parece igual a esta otra, cuya legitimidad no aprobará, sin duda, el P. Dorsch: «Dios no determina *(ultimo et formaliter)* el acto libre de la fe: luego no influye en él positivamente.» Que una cosa es acción positiva y otra muy diferente la determinación. Bien puede la acción positiva de la inspiración extenderse hasta las palabras, sin que por esto las determine. Pero baste esto por ahora. Se nos permitirá, con todo, añadir, lo que acaso a algunos suene como paradoja inverosímil, que el gran teólogo Franzelin, a quien sigue el P. Dorsch, si por ventura no enfocó con bastante acierto el problema de la inspiración verbal, la admite, empero, en realidad, y aun le concede más que sus más decididos partidarios.

Repetimos lo dicho: que esos ligeros defectos, si es que lo son algunos de ellos, no empañan el mérito de la obra, que no dudamos en recomendar por su solidez, plenitud y claridad, y, lo que más vale en estos tiempos turbulentos, por su inmaculada ortodoxia.

José M.ª Bover

Phol, Wenceslaus. *De vera Religione Quaestiones selectae.* Tractatus de fundamentis religionis generatim spectatae, de religione generatin spectata, de revelatione generatim spectata. (xx-340)-4.°-1928. Marc. 9 en rústica; 10,50 en tela. Herder & Co. Typographi Editores Pontificii. Friburgi Brisgoviae (Germaniae).

El autor nos presenta en este libro, de más realidad que apariencias, la sustancia de sus explicaciones apologéticas en el Seminario de Leitmeritz; la dificultad de los tiempos le había impedido publicar hasta ahora lo que hace ya diez años tenía preparado para la imprenta. El presente volumen no contiene sino los preliminares filosóficos de una Teología Fundamental; a él seguirán otros que tratarán de la revelación primitiva, de la revelación del Antiguo Testamento, y, finalmente, de la revelación del Nuevo Testamento y de su depositaria auténtica e infalible, la Iglesia Romana.

A juzgar por el título de *Quaestiones selectae*, pensaría uno que se omiten cuestiones necesarias para la exposición ordenada de los preliminares filosóficos; no es así,

antes al contrario, el libro, sin omitir nada de lo necesario, contiene una gran cantidad de ideas, pruebas, datos, etc. Por ejemplo, de la existencia de Dios se dan más de 20 pruebas (pp. 31-125), y, a continuación, se resuelven las principales dificultades. También se tratan detenidamente las cuestiones del origen de la religión y con particular cuidado se exponen los principales argumentos en favor del monoteísmo, como religión del hombre primitivo.

En general, el Dr. Phol tiene condensadas y como prensadas multitud de ideas bien escogidas, y las sabe proponer con sobriedad y lúcido vigor. El primer volumen hace desear que salgan pronto a luz los siguientes.

Por nuestra parte, sólo notaremos cierta desproporción en la exposición de las diversas materias. Creemos que ganaría el libro para muchos, si se concediese mayor amplitud a las cuestiones que tratan de la revelación. Repárese que los dos primeros tratados acerca de los fundamentos de la religión y de la religión considerada en general, llenan unas 267 p.; al paso que el tratado tercero sobre la revelación y sus criterios, ocupa tan sólo unas 65 p. (269-332). Si se teme dar demasiada amplitud a un libro de texto, como es el presente, ¿no parece más conforme ser más breve, v. gr., en la tesis de la existencia de Dios, ciertamente capital y de suprema importancia, pero que debe haberse visto ya ampliamente por los alumnos en Filosofía?

F. Segarra

Stohr, Albert Dr. *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg, mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Groben und Thomas von Aquin* (x-241)-4.°-1928. M. 9,95. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Encontramos ya recomendada esta obra por Grabmann, que es hoy día quien en mejores condiciones de saber se halla para juzgarla. Véase en *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1928) su rico tratado, *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, en su parte segunda, *Einwirken Alberts auf die Scholastik und Mystik* (p. 315), donde en una nota dice, que la relación entre Ulrico de Estrasburgo y Alberto Magno en una cuestión central para la Teología ha sido estudiada muy eruditamente por A. Stohr en esta misma obra.

Y es, sin duda, gravísimo el estudio realizado en esto por el Dr. Stohr, como se puede ver por su fondo y por su forma.

Su fondo está constituído por una gran cantidad de textos, no conocidos hasta el presente, de este gran discípulo de Alberto Magno. Porque el autor de esta obra va recorriendo las partes principales y muchas particularidades del Tratado «de Trinitate», presentando en cada punto la doctrina de este gran Teólogo del Orden de Santo Domingo que, habiendo florecido en el siglo XIII, fué conocido casi sólo de nombre hasta nuestros días.

El modo de presentar la doctrina de Ulrico que observa el Dr. Stohr es lo más objetivo posible, traduciéndolo; y añadiendo el original latino de lo que ha traducido en un sinnúmero de notas.

La forma del estudio es críticohistórica y no inmediatamente teológica, como per-

teneciente a *Münsterische Beiträge zur Theologie herausgegeben von Univ.—Prof. Dr. F. Diekamp und Univ.—Prof. Dr. K. Stapper* (Heft. 13). Podrá, sí, fácilmente el Teólogo utilizar la obra para su tesis, y en especial le podrán servir los textos de las notas; mas no vienen ahí presentadas las afirmaciones de Ulrico con carácter dogmático o escolástico, sino en cuanto se concatenan con las de Alberto Magno y las de Santo Tomás. De suerte que se llama la atención no tanto sobre lo que se afirma, sino sobre su relación inmediata y textual con la doctrina de aquellos grandes Maestros con quienes, según parece, es ordinario que convenga.

Pero el lector, al recorrer estas nutridas páginas, se siente en la desairada posición de quien no puede juzgar por cuenta propia en cosas delicadísimas de que se le están haciendo confidencias. Los textos escogidos por otro no le llenan; querría compararlos con los que se callan. Es decir, todos los textos amontonados por otro no pueden suplir satisfactoriamente la lectura directa; y antes que estudios especiales, por concienzudos que sean, como el presente, querría uno ver la misma obra que aquí se trata de dar a conocer, o sea, esta *Summa* de Ulrico de Estrasburgo tan alabada, de que se le dan partículas que no pueden llenar el propio gusto de saber.

Notaremos, por fin, que en un Tratado en que ya es tan grande la dificultad para la inteligencia por la materia de que se trata, el pormenor de conservarse una ortografía que choca a cada paso con las más elementales leyes de la buena latinidad sirve poco para la ciencia, y menos para dar el propio colorido crítico a una obra de esta naturaleza, de suyo de tanto valor.

LUIS TEIXIDOR

JEAN DE SAINT-THOMAS. *Introduction a la Théologie de Saint Thomas.* Explication de l'ordre et de l'enchainement des traités et questions de la Somme théologique. Traduction et notes de M. BENOIT LAVAUD, O. P. (VIII-4476)-16.º-1928 André Blot, Éditeur, Ancienne Librairie Roger et Chernoviz, 6, Rue de la Salpêtrière, Paris.

Es una traducción libre del opúsculo o parte de la introducción de Juan de Santo Tomás a la Teología; el segundo de los *Tres Tractatus ad Theologiae tyrocinium praemissi,* que por el mismo autor se intitula *Isagogae ad D. Thomae Theologiam. Explicatio connexionis et ordinis totius Summae Theologiae D. Thomae per omnes materias.* Las notas que el R. P. Lavaud añade son, por lo común, los títulos de los artículos de la Suma, o las breves transiciones con que Santo Tomás tan magistralmente, como todo el mundo sabe, une las partes de su grande obra y relaciona las cuestiones entre sí.

La obra, pues, que se vulgariza no es donde Juan de Santo Tomás ha podido mejor desenvolver su originalidad en la ciencia teológica. El orden de la *Suma* es demasiado definido para que, al presentar su síntesis, pueda un gran Teólogo desplegar las alas de su ingenio mostrando todo el alcance de su inventiva.

Por esto, aunque nos parece muy bien que el R. P. Lavaud impugne a los que niegan la originalidad a este gran Teólogo, hemos de confesar que nos causa una impresión penosa ver que sea necesario hablar de esto al final de una obra que estaba des-

tinada a demostrar esta misma originalidad. Lo cual deja en el ánimo la sospecha de que la elección de la materia para presentar al público este personaje de la historia de la Teología ha sido poco afortunada. En todo caso, el R. P. Lavaud, al final de su obra, procura suplir lo que falte al opúsculo en este orden práctico.

Gustando de ver alabado a Teólogo tan insigne, nos sorprenden, entre estas alabanzas, apreciaciones de carácter general en la Teología, que ni quitan ni ponen para la sólida reputación de Juan de Santo Tomás, pero acaso podrían reducir demasiado su gloria a cuestión de escuela sobre el modo de interpretar al Doctor Angélico. Porque, en primer lugar, el parangón que se establece entre la escuela de Salamanca, en cuanto representada por Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto y Bartolomé de Medina, con el grupo encabezado por Bañez, con Alvarez y Tomás de Lemos por principales discípulos, es de todo punto insostenible. Nunca será este último grupo, en orden a la Teología, tan señalado como el primero; nunca será Bañez con sus discípulos el afortunado intérprete de Santo Tomás que ahí se supone. Dar por supuesto que la teoría típica de Bañez sea la fiel exposición de Santo Tomás, es cosa que hace sonreír a muchísimos genuinos discípulos del Angélico.

Sigue a esta suposición la no menos aprioristica de que los Teólogos más señalados de la Compañía de Jesús siguieron un camino muy contrario al que debe seguir un fiel discípulo de Santo Tomás. Este juicio, infinitas veces repetido en nuestros días, y cada vez más lejano de una verdadera demostración, tiene ahí un colorido singular. Se hace resaltar la figura de Suárez calificándolo de *espíritu muy independiente.* Con perdón del R. P. Lavaud, este calificativo de «*esprit très indépendant*» está muy fuera de lugar tratándose de Suárez, y creemos que arguye muy poco conocimiento de su método y de su estilo (1).

Hay demasiado interés al presente en sostener que Suárez no siguió a Santo Tomás, para que esa campaña pueda inspirar plena confianza.

Cierto, Suárez no se preocupó por hacer decir a Santo Tomás cuanto pudo alcanzar con sus profundos estudios de la Tradición cristiana a base de seguir al mismo Santo Tomás. Mas el sistema contrario, que consiste en repetir a cuenta del Angélico

---

(1) Para librarse del extraño prejuicio contra Suárez que entraña dicha calificación, entre otros innumerables pasajes de su colosal obra filosóficoteológica, se puede leer el siguiente párrafo de su Prolegómeno 6 a sus libros *De Gratia*, c. 6, n. 28, que dice así: «Solum hoc loco D. Thomam adiungimus, quia sicut in explicandis fidei mysteriis ceteris scholasticis Theologis antefertur, et primis Ecclesiae Doctoribus comparatur; ita in illustrandis difficillimis de gratia et libero arbitrio controversiis, ipsi Augustino eum supparem reputamus. Nam et illius doctrinae sectator est, ac defensor acerrimus et in rebus obscuris, et ambiguis, mentis eius est diligentissimus indagator, et fidelissimus interpres. Quapropter, cum in aliis lucubrationibus nostris, ac Theologicis Disputationibus D. Thomam semper, tanquam primarium ducem et magistrum habuerimus, eiusque doctrinam pro viribus intelligere, defendere, ac sequi conati fuerimus, in praesenti opere multo maiori studio et affectu id praestare curabimus; speramusque cum divino auxilio consequuturos esse, ut a vera eius mente atque sententia in nulla re gravi aut alicuius momenti discedamus, non ex nostro capite, sed ex antiquis eius expositoribus ac sectatoribus; et ubi illi defuerint, ex variis eiusdem locis inter se collatis eam eliciendo. Quia vero ut homines interdum ab scopo errare possumus, quidquid in hoc opere dixerimus, Apostolicae Sedis iudicio humiliter subicimus.» He aquí el lenguaje y el espíritu de Suárez en toda su vastísima labor. ¿Cómo se explica entonces aquella frase «*esprit très indépendant*» en el mal sentido de una independencia ilegítima, sino con una grande ignorancia de la verdad histórica?

las interpretaciones del mismo más o menos justificadas, jamás será el único método legítimo para profundas investigaciones de la Filosofía y Teología cristianas.

Por eso mismo que afirmamos, se entiende que compartimos con Juan de Santo Tomás y sus panegiristas el deseo de acertar a penetrar los secretos de la verdad católica mediante el intenso estudio de las obras del Doctor Angélico y de las fuentes de su gran síntesis teológica.

LUIS TEIXIDOR

JÜNEMANN, GUILLERMO. *Historia y Antología de la Literatura Española.* Tercera edición revisada. (XII-288)-8.°-1928. Marc. 6,70; en tela, 7,70. Herder & Ca. Libreros Editores. Friburgo de Brisgovia (Alemania).

Pocas son 288 p. para una historia y una antología de la Literatura española, y más si se tiene en cuenta la desproporción que hay en los juicios y en los trozos. A Menéndez y Pelayo se le da una página, cinco a Zorrilla; a Bécquer tres líneas, cuatro a Campoamor, etc. De Lope se copia entera una comedia: *La Madre de la mejor;* de Rojas, de Moreto, etc., ni una palabra. El autor «mira tranquilo las letras universales, y meditando sobre ellas, ve cada vez más grandes las españolas». Para comunicar su entusiasmo a los alumnos, se fija, naturalmente, en aquellas obras y autores que a él le entusiasman, y por este camino piensa — y quizá acierte — que se logra mejor entusiasmar a los alumnos, que no con largas listas de autores y catálogos de obras. De todos modos, el libro resulta agradable y entusiasta, y tiene lo que no suelen tener estos libros: espontaneidad, frescura y cierta lozanía de forma.

FÉLIX G. OLMEDO

KNECHT, Ilmo. Sr. Dr. D. F. J., Obispo auxiliar que fué de Friburgo. *Comentario práctico de Historia Sagrada.* Dos tomos. (536, 640)-8.°-1927. 114 láminas y dos mapas. 2.ª edición. Traducido del alemán por el P. J. ROJAS, S. J. Herder & Cía., Libreros-Editores Pontificios, Friburgo de Brisgovia (Alemania).

De esta excelente obra práctica, hace tiempo conceptuada de primera clase para maestros de Historia Sagrada, de Religión y de Catecismo, y aun de no pequeña utilidad para predicadores, cumple hacer en ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS si no un estudio detallado y minucioso, sí una breve descripción y una recomendación calurosa.

Contiene en el primer tomo una introducción (pp. 1-38) llena de juiciosas y atinadas instrucciones sobre el modo de enseñar la Historia Sagrada; y luego, en 88 lecciones, la historia del Antiguo Testamento cronológicamente ordenada (pp. 43-536); y al fin dos mapitas: uno de Egipto y Canaán en tiempo de Moisés y otro de Palestina en tiempo de Jesucristo. El tomo segundo expone, en 98 lecciones, la historia del Nuevo Testamento (pp. 1-603); y al fin, en un índice sistemático titulado *Concordancias de la Historia Sagrada y del Catecismo* (pp. 605-640), va citando para cada verdad del Catecismo los sitios de ambos tomos en que ésta puede verse desarrollada, ilustrada, comentada por la historia bíblica. Es lástima que, en vez de este índice sistemático,

ordenado conforme al catecismo del arzobispado de Colonia, la presente traducción no lleve otro, acomodado a alguno de los catecismos más usados en las naciones de lengua castellana, o, mejor, un índice alfabético que a todos contentase y ayudase.

El texto de Historia Sagrada seguido en este comentario es el excelente de Schuster, tantas veces reeditado y traducido a tantas lenguas (a 17, se afirma en la página 10). Las 186 lecciones de dicho texto van aquí siempre expuestas con este método: al título de la lección sigue brevísimamente indicado el argumento de que trata; luego viene el párrafo *I, Narración y explicación*, siendo aquélla un resumen del respectivo paso bíblico, y ésta una serie de notas aclaratorias a las palabras o frases que requieren aclaración. El párrafo *II, Comentario*, recoge brevemente las varias enseñanzas, sobre todo dogmáticas y morales, que del paso bíblico se deducen. Y el párrafo *III, Práctica*, contiene en apropiadas preguntas una especie de examen sobre las verdades deducidas. Resulta así cada lección un conjunto armónico de datos que, propuestos por el maestro a la fantasía, a la inteligencia, al corazón del niño, no pueden menos de contribuir poderosamente a su formación total y especialmente religiosa.

En claridad, en orden, en suficiencia y solidez de doctrina y aplicaciones, poco puede añadire a esta obra, si no ha de sacársela de su marco propio: el de un comentario manual de Historia Sagrada. La utilidad de las ilustraciones en un libro como éste nos parece más discutible: creemos que la generalidad de los maestros a quienes se destina, preferirían carecer de esas infantiles láminas, con el ahorro consiguiente. Nos parece también que la disposición tipográfica hubiera ganado en unidad y en espacio si, en vez de cortar e interrumpir la narración (de caracteres mayores) con los intercalados de las notas (de caracteres más pequeños), se hubiera puesto constantemente en todas las lecciones primero toda la narración — dividida, eso sí, en párrafos — y luego todas las notas. Por fin, en la traducción no hemos encontrado cosa que desdijera, antes suma naturalidad y corrección.

R. Arconada

Tusquets, Juan, Catedrático de Filosofía en el Seminario Conciliar de Barcelona. *El Teosofismo*. Prólogo del P. Miguel Esplugues, O. M. C. Versión de Benedicto Torralba. (260)-8.°-1928. Eugenio Subirana, editor pontificio. Puertaferrisa, 14, Barcelona.

Como ya indicamos en el número de octubre de esta Revista, en nuestro Boletín antiteosófico (p. 498), no obstante los muchos artículos contra el teosofismo publicados en varias revistas españolas, se echaba de menos en castellano una obrita que popularizase la historia y la doctrina de la nueva secta y los argumentos principales, condenatorios de la misma. Y este hueco viene a llenar la presente traducción del Sr. Torralba.

El juicio que nos hemos formado de la obra original lo encontrará el lector en el lugar citado. La traducción, aunque nos da la impresión de estar hecha con alguna precipitación, pero es buena, y sinceramente deseamos cunda por España, para hacer frente a la propaganda de los teósofos, de día en día más intensa.

D. Domínguez

Imprenta de ESTANISLAO MAESTRE, Pozas, 12. Teléfono 13713. — MADRID

A NUESTRO SANTISIMO PADRE EL PAPA PIO XI

AL FELICITARLE

POR SU JUBILEO SACERDOTAL

Y POR EL FELIZ TERMINO DE LA CUESTION ROMANA

"ESTUDIOS ECLESIASTICOS"

LE RENUEVA EL TESTIMONIO

DE SU ADHESION OBEDIENCIA Y AMOR